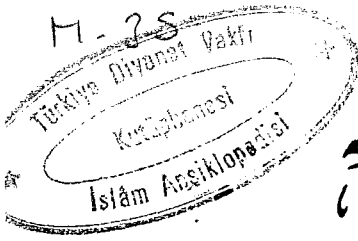


تَعْلِيلُ الْحُكْمِ

عن طريق تحليل الطريقة العقلية والتطورانية
في غضون الاجتهاد والقليد



تَعْلِيلُ الْأَحْكَامِ

عَرْضٌ وَتَحْلِيلُ طَرِيقَةِ التَّعْلِيلِ وَتَطَوُّرَاتِهَا
فِي عَصُورِ الاجْتِهَادِ وَالْقَلِيدِ

لِلأستاذ

محمد مصطفى شبلي

أستاذ الشريعة الإسلامية
بجامعتي الإسكندرية وبيروت العربية

Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi	F
Kay	9052
Tasnif No. :	204.501 SEL-T

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت ص.ب. ٧٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الطبعة الثانية

أحمد الله حمد العاجز عن الوفاء ، وأشكره شكر المقصر مع فيض العطاء ،
وأصلي واسلم على خاتم الأنبياء ، إمام المرسلين ، وسيد الفقهاء أجمعين . صلى الله عليه
وعلى آله الأطهار وصحبه الأبرار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد ، فهذا كتابي « تعليل الأحكام » أقدمه للباحثين عن الحقيقة في طبعته
الجديدة استجابة لطلب الكثيرين المتكرر إعادة طبعه ، وتحقيقا لرغبتهم في أن يكون
في متناول أيديهم بعد أن استقرت نسخ طبعته الأولى - على قلتها - في أيدي طائفة من
الناس ضربت عليها ستارا يشبه الاحتكار .

أقدمه بعد أن تكرر اعتذاري عن عدم إجابة طلبهم بأنني أريد إعادة النظر فيه
لأدخل عليه بعض التعديلات التي بدأتها في نسخة فريدة كانت عندي في بيروت قبيل
أحداثها عام ١٩٧٥ ، ولما فقدت مع ما كان معها من كتب غيرها تركت المسألة إلى
حين أجد نسخة أخرى فلما وجدت وأعدت قراءتها تغير رأيي وقررت إعادة طبعه على
صورته الأولى دون أي تغيير للأسباب الآتية :

أولا : إنه أصبح تاريخا فقد مضى على تأليفه قرابة الأربعين عاما ، والتاريخ
يتطلب المحافظة عليه من التبديل والتغيير .

وثانيا : إن إعادة النظر فيه قد تستغرق وقتا طويلا أخشى أن ينتهي الأجل قبل
إتمام ما أريد فأكون من الكاتمين للعلم فتحل بي لعنة الله ، وكل ما أرجوه في هذه الحياة
أن ألقاه وهو عني راض .

وثالثا: إنني أريد تثبيت نسبه لصاحبه كي لا يضيع هذا النسب أو يختلط مع مرور الزمن فقد سمعت أخيرا أن أحد خريجي كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر تقدم برسالة تحمل هذا العنوان . منقولة بنصها في بعض فصولها ، وممسوخة في بعضها الآخر ، وحصل بها على درجة الدكتوراه من تلك الكلية . فعجبت غاية العجب . كيف يحدث هذا مع علم المسئولين في هذه الكلية بأن رسالة بهذا العنوان سبق تقديمها إلى كلية الشريعة - قبل أن يختلط فيها القانون بالشريعة - بل ومطبوعة وموجودة في مكتبتها وعند الكثير من شيوخها وليس لهذا تفسير إلا فوضى التأليف الذي نعيشه في هذا الزمن !!!

والكتاب في أصله رسالة تقدمت بها إلى مشيخة الأزهر عام ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م للحصول على شهادة العالمية من درجة أستاذ في الفقه الإسلامي وأصوله من كلية الشريعة بالأزهر فنالت أول تقدير لها في مارس من عام ١٩٤٥ م حيث أجازت بتقدير أول امتياز في تاريخ تخصص الأستاذية بكلية الشريعة .

ثم جاء التقدير الثاني لما قررت مشيخة الأزهر حينذاك طبعها على نفقة الأزهر وتبادلها مع الجامعات والهيئات العلمية فخرجت للناس مطبوعة عام ١٩٤٩ م .

تلا هذا وذاك تقدير ثالث كان القمة في تقدير الكتب . ذلك أنها أصبحت مرجعا يرجع إليه المؤلفون على اختلاف نزعاتهم ، فما من مؤلف في أصول الفقه ظهر بعدها إلا وأخذ منها بعض ما تفردت به من تحقيقات علمية ، وما من كاتب كتب في سماحة الشريعة ويسرها إلا ورجع إليها وأيد دعواه بما فيها .

وكان من هؤلاء من ينسب إليها في صراحة ، ومنهم من يغفل تلك النسبة حتى يوهم القارئ بأن تلك التحقيقات من عمله ، ومنهم من كان يتوسط بين الأمرين ويصدر ما ينقله بعبارة : يقول صاحب تعليل الأحكام دون أن يصرح باسم صاحبها ، وكان ذلك أضحى لقبا جديدا لي ، وكنت حينما أقرأ كلام هؤلاء وهؤلاء وأولئك أحمد الله جلّت قدرته على أن وفقني لكتابة ما يرجع إليه المؤلفون ويأخذونه مسلما دون نقد أو مناقشة .

قصة هذه الرسالة

جرى عرف الناس في تقديم الرسائل أن يبدأ الشخص باختيار موضوع رسالته بنفسه وقد يساعده في ذلك شخص آخر له خبرة بموضوعات الرسائل .

أما رسالتي هذه فلم اختر موضوعها بنفسي ، ولا أشار علي به شيخ من شيوخي ، بل أنني حاولت أول الأمر اختيار موضوعها ، فوضعت أمامي أكثر من موضوع أخذت أقرأ هنا وهناك علي أجد منها موضوعا مناسباً ، قضيت في ذلك عدة أشهر ، ولما لم يستجب لي واحد منها - حتى كاد اليأس يتسرب إلى نفسي - تركت التفكير في هذه المسألة مفوضاً أمري لصاحب الأمر كله ، واتجهت إليه سبحانه بكليتي داعياً متضرعاً أن يذهب عني حيرتي ، ويأخذ بيدي إلى ما أريد ، وكان ذلك في مقدم شهر رمضان ، وقبل أن ينتهي هذا الشهر استجاب الله دعائي، ومن ذا الذي يجيب المضطر إذا دعاه غيره سبحانه .

ففي ليلة من أواخر هذا الشهر الكريم رأيت رؤيا صادقة كانت في وضوحها في غنى عن التأويل رأيت أنني دخلت مكتبة كلية الشريعة فوجدت فيها حشداً من الشيوخ والطلاب وإذا بأمين المكتبة وكان شيخاً وقوراً - رحمه الله - يهرول إليّ مسرعاً ويناولني كتابين . أحدهما مطبوع والآخر مخطوط ويقول لي : خذ هذين الكتابين من مراجع رسالتك ، فقلت له : إنني لم اختر موضوع رسالتي بعد فقال : رسالتك في تعليل الأحكام ، استيقظت بعد هذه الرؤيا وأنا في حيرة مما رأيت ، ولكنها حيرة من نوع جديد جعلتني أتساءل ؟ أهذه رؤيا أم مجرد خاطر نفسي ، ولم ألبث طويلاً حتى استبعدت الشق الثاني لأنني لم أكن أفكر في موضوع الرسالة ، ولم يكن هذا الموضوع قد خطر ببالي من قبل . وهنا توجهت بالحمد إلى الله الذي أذهب عني حيرتي في اختيار موضوع رسالتي .

بعد هذا بدأت التفكير فيما أكتبه في التعليل - بعدما فرض عليّ - وليس في كتب أصول الفقه غير مباحث العلة . تعريفها وشروطها ومسالكها ، فعاودني التساؤل مرة أخرى : أي فائدة جديدة تفيد العلم في بحث تلك المسائل - وفي فاتحة الرسالة تسجيل لهذا الحوار النفسي - وجاء الجواب سريعاً : إن الله سبحانه الذي اختار لي هذا الموضوع قادر على توفيقني للإتيان بالفائدة الجديدة ، وقد كان - والحمد لله - جاءت الرسالة جديدة في كل مباحثها بفضل العناية الإلهية التي لم تتخل عني في جميع خطواتها .

بقيت لي كلمة أخيرة أقولها : وهي أنه لا غرابة في تسمية هذه الرسالة بالكتاب ، فلي في ذلك سلف صالح ، فالإمام الشافعي رضي الله عنه كتب رسالته أول مؤلف في أصول الفقه وأرسلها إلى عبد الرحمن بن مهدي جواباً عما طلبه منه ، وقد عرفت بين الناس طوال هذه القرون برسالة الشافعي ، ولكنه رضي الله عنه كان دائماً يسميها عند الأحالة عليها بالكتاب ، فيقول : وفي كتابنا كذا وكذا ، أو وفي الكتاب كذا وكذا .

أما محتوى هذا الكتاب فسأتركه يتحدث عن نفسه في كلمة موجزة فيقول :
إنني أول كتاب عرض لأخطر موضوع في أصول الفقه بطريقة لم يسبق لها مثيل ، فلم يسبقني كتاب ربط بين الأصول التقليدية وبين الأصول الحقيقية . كتاب الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، والتطبيق العملي لسلف الأمة الصالح لهما الأصيلين ..

عرضت طائفة من آيات التعليل في القرآن ، ومثلها من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمثلة كثيرة من تعليقات فقهاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم ، وبعد تصنيفها في مجموعات حسب الأغراض المختلفة خرجت منها بالطريقة المثلّي للتعليل لأحكمها في مسلك علماء الأصول بعد أن شرحت موقف علماء الكلام من تعليق أحكام الله وأفعاله فناقشت الأصوليين وأبنت سبب عدولهم عن الطريقة المثلّي للسلف الصالح ومن بعدهم من الأئمة أصحاب المذاهب إلى طريقة أخرى ، كما كشفت القناع عن بعض التواءات متأخري الأصوليين من أتباع المذاهب في تصوير مسائل الخلاف ليوسعوا دائرته .

كما تكلمت عن المصلحة ومنزلتها في شريعة الإسلام فجليت ما غمض من
بحوثها وشرحت موقف المذاهب الفقهية من العمل بها .

ولما وجدت المصلحة عنصراً من أهم عناصر الاستحسان تمثل أبرز أنواعه عند
القائلين به جعلت بحث الاستحسان مسك الختام . شرحت فيه موقف المذاهب
الأربعة من العمل به ، وصححت مفهومه في مذهب الحنفية ، وأكملت أنواعه من
واقع فقههم ، كما حققت أن المعارضين للعمل به قد عملوا بمضمونه في بعض فروعهم
الفقهية وإن أنكروا تسميته بهذا الاسم ، فظهر منه أن الذي أنكروه هو شيء آخر غير
الذي عمل به المؤيدون ، وبهذا أصبح موضوع التعليل منارا يهدي الباحثين في شريعة
الله إلى الطريق السوي ، وهذا فضل الله أولا وأخيرا والحمد لله رب العالمين .

المؤلف

محمد مصطفى شلبي

بيروت في جمادي الأولى سنة ١٤٠١ هـ
مارس « آذار » سنة ١٩٨١ م

فاتحة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة
مثنى وثلاث ورباع، يزيد في الخلق ما يشاء، إن الله على كل شيء قدير .
ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها، وما يمسك فلا مرسل له من بعده،
وهو العزيز الحكيم .

أحمدك اللهم حمد المؤمن بجلالك وكمال سلطانك، المعترف بتفردك بالإبداع
والإحكام لمخلوقاتك .

وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء، وتاج الأولياء، إمام المجتهدين، وسيد الفقهاء
أجمعين، الذي شرفته بخاتمة الرسائل، وأكرمت به آخر الأمم في الوجود،
فانتشلها من مهاوى الضلالة، وتدرج بها في مدارج الهداية، بعد أن فكّ سلاسل
الفساد، وحطم قيود الذل والاستعباد، وألغى نظام الطبقات، فعممت به
صلى الله عليه وسلم المساواة، وأصبح الناس إخوانا في الله، لا فضل لعربي على
عجمي إلا بالتقوى، ترفرف عليهم أعلام الأمان، وقد زالت من نفوسهم بواعث
القلق والاضطراب، وصار الجميع ينعمون برحمة الله، تصديقاً لما نطق به الكتاب
الكريم «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» .

وأسألك يا مولاي هداية وتوفيقاً، وأستلمك الصواب فيما قصدت،
وأعوذ بك من الخذلان، ونزغات الشيطان، وأعتم بك، فإنه لا عاصم من أمرك
إلا أنت، وأبرأ من كل حول وقوة إلى حولك وقوتك، وأدعوك وأنت موئل
الدعاء، وإليك ينتهي الرجاء .

«ربنا أتم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شيء قدير» «ربنا آتنا من لدنك
رحمة وهسي» لنا من أمرنا رشداً» «ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير» .

وبعد ، فلما شامت الإرادة الإلهية أن أجوز الامتحان التمهيدى لتخصص
المادة ، وكانت القوانين الأزهرية تقضى على كل من أراد الحصول على شهادة
العالمية ، من درجة أستاذ فى الفنون التى تخصص فيها ، بأن يقدم رسالة فى موضوع ما
من تلك العلوم ، رأيتنى مضطراً إلى ذلك فى وقت إخالنى فيه ، لم أتأهل بعد
للدخول فى هذا الباب « باب التأليف » والانتساب إلى جماعة المؤلفين .

وللتأليف فن لم تتلقه فى سنى الدراسة الطويلة ، فهو شىء صعب المنال ، وقد
زاده صعوبة ما طلبه القانون ، وجعله الشرط الأساسى « أن تكون الرسالة
مفيدة للعلم فائدة جديدة ، مع ما يعانى الطالب من متاعب أخرى : عدم الإرشاد ،
وقلة ما بأيدينا من المراجع ؛ وإذا انضم إلى ذلك تأثير الحروب فى التكوين العلى ،
باحتراب الكتب فى مخابئها ، أضحت هذا التكليف أقرب إلى المحال ، إن لم يكن عينه .

بين هذه العوامل ، وفى وسط تلك المضاعف ، امتثلت الأمر ، ثم انتقلت
إلى اختيار موضوع الرسالة ، وهنا وجدت أولى العقبات ماثلة أمامى ، فوضعت
قائمة كبيرة من العناوين بين يدى ، وأخذت أنجّمْ عيدانها ، الواحد بعد الآخر ،
علها تلين لى أو تلتئم وتفكيرى ، فوقعت فيما كنت أخشاه من حيرة وتردد .
زادت هذه الحيرة ، وطال ذلك التردد على مر الأيام ، حتى أشفقت على نفسى من
الإخفاق . ولما يئست فوضت الأمر لمالكه ، وانقطعت عن التفكير فى تلك
الناحية زمناً ليس بالقليل ؛ وأخيراً استخرت الله فى أن أكتب فى « تعليل
الاحكام » فخار لى ، وأزال عنى ما ساورنى من التردد .

وإلى هنا انتهى دور اختيار الموضوع ، قتلاه دور آخر ما أشوك طريقه ،
وأصعب سلوكه ! دور التكوين ووضع الهيكل ، وإذا بى أمام مشكلة المشاكل ،
ووقعت فيما كنت أود دائماً مجانبته . وقعت فى بحث الأصول ؛ والأصول
فى نظرى غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن ، اضطر إلى وضعها أتباع
المذاهب المقلدون ، ضبطاً للمذاهب أممتهم ، ودفاعاً عنها فى مجالس المناظرات ،
بجفام ملتوية ، حسبما يوجه إليها من الطعون والاعتراضات .

وفى « تعليل الاحكام » وهو مثار النزاع بين الفقهاء ، وعلماء الكلام ، وحجج
الاساس فى صرح الاختلاف ، ونقطة الارتكاز فى محور دائرة الاجتهاد

والاستنباط، وعلى فهمه تتوقف معرفة سرّ التشريع، وبالوقوف على حقيقته تتجلى مدارك الأئمة، ويظهر بهاء الشريعة، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجمود، وعدم مسايرتها للزمان، ومنه يبتدىء طريق الإصلاح، وعلى ضوئه يسير المصلحون، وبسبب التكلف فيه وقف الجامدون؛ ولكن لم تكن الصعوبة أو الخطورة سلاخاً يقبل من عزيمة أو يقلل من رغبتي، مع اقتناعي بحسن النتيجة، إن وفقت في بحثي؛ فأخذت أقرأ هنا وهناك، وأفتش في الدائرة التي رسمها الأصوليون، مستعينا بالله، مستمداً التوفيق منه جل علاه.

فوجدت هؤلاء قد رسموا للتعليل طريقاً، مدعين أنه مسلك أئمتهم. طريق طويل تسافر فيه الأفكار، وتقطع فيه الأعناق، وينتهي السائر فيه إلى غير ما يفيد. تعريفات وشروط، ومسالك واعتراضات، وأخذ ورد، ونزاع في الالفاظ، وطواف حول العبارات، وتضييق وتشديد، واختلاف في مواضع الاتفاق، ودعوى كثيرة، جعلوها براهين على ما يقولون. ومما يلفت النظر ويورث العجب أن أحدهم إذا عدم الدليل على ما يدعيه لجأ إلى كلمة الإجماع يرددها ويتغنى بها؛ والإجماع في نظرهم سيف الله الصارم الذي تنحني أمامه الرؤوس، وينقطع عنده كل خصام، وهو الركن القوي الذي يأوى إليه المتناظرون إذا طال الكلام، وتفاقم الخطب، وزاد الخصام. فبينا هذا يقول: أجمع الناس على ما أدعي، إذ يجاوبه خصمه: وأنا الآخر أجمع الناس على مذهبي.

وبعد أن وقفت على لباب هذه الطريقة، ترددت كثيراً في الحكم عليها في صراحة، وكيف لا أتردد. والسواد الأعظم مشايخها وواقف عندها؟

فكرت طويلاً فيما أصنع، فلم أجد منفذاً أسلكه، وأنا آمن مطمئن إلا الرجوع إلى التعليل، فيما قبل تأليف الأصول، إلى عصر الصحابة، ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم، رضى الله عنهم، ومن قبل ذلك كله إلى طريقة القرآن والسنة، إلى حيث يقف الجميع صامتاً مستسلماً.

هناك، وفي هذا العصر، أخذت أبحث عن التعليل في آيات التشريع وأحاديثه، وفتاوى الصحابة ومن بعدهم، متجرداً عن مذاهب الأصوليين وقبورها، متجنباً

الاصطلاح والمصطلحين، صارفا النظر عن الشروط والمسالك، فانتقلت إلى كتب الشريعة الأولى؛ كتب السنة والآثار مرة، وكتب التاريخ والتراجم مرة أخرى؛ جمعت من ذلك شيئاً ليس بالقليل، وحرصت على أن لا أذكر من هذه الأحاديث وتلك الفتاوى إلا ما صحبه تعليل؛ فألفت طريقة أخرى غير ما نراه في كتب الأصول. رأيت الأحكام تدور حول المصالح، ومناطُ الحكم أو الإفتاء هو ما يترتب على الأمر من صلاح أو فساد، وأن المصلحة نالت القسط الوفير، وتربعت في مكانها اللائق بها عند هؤلاء، وكان من نتيجة ذلك أن سارت الشريعة بالمنطوقين تحت لوائها، المستظلين بسماؤها، إلى حيث سعادتهم، لما قام الناطقون باسمها بتنفيذ أوامر الله، فأقاموا الحدود، ووسعوا أبواب التمايز. غير جامدين ولا متغالين، فلم يتركوا باباً من الشر إلا أوصدوه في وجه الداخلين، ولا ذريعة إلى الفساد إلا أحكموا سدها، متشاورين، وبعد الاستشوار بمجمعين؛ رائداهم في ذلك الإخلاص لله، ولشرع الله، ويرافقهم توفيق من الله، ومقصدهم الوحيد نشر ألوية العدالة، والمحافظة على حقوق الضعفاء، من جور الأقوياء، والسير بسفينة التشريع إلى ساحل السلام.

وبهذه الطريقة فتحت شريعة الله صدرها لجميع المذنبات الصحيحة، ولم تقم العثرات في طريق نهوض الأمة الإسلامية، فهرع إليها المستعبدون في جميع البلدان، واستسلم لها العراقي والشامي والمصري والرومي، لما وجدوا فك القيود بأيدي حمايتها، وتحطيم السلاسل في مساواة أحكامها.

تسابق المظلومون إليها من كل صوب فأنصفتهم، ولجأ إليها أصحاب الحاجات فأجابت طلبتهم، وتقاضى إليها المتنازعون ففضت نزاعهم.

ولما بدا في الأفق بصيص من النور، يمتد نحوه، وكنت كلما تقدمت إليه خطوة تزايد ضياؤه، حتى إذا قاربته وشارفت عليه، انقشعت عنه السحب دفعة واحدة، فأضحى مناراً أسير على هديه، وبرهانا ساطعاً أستند إليه في الحكم على أقوال الأصوليين الذين اعتبروا عمل الصحابة سندهم الوحيد، عند ما تعوزهم الحجة، وتضيق في أعينهم دائرة الحجاج، بل جعلوه الركن الشديد الذي يأوون إليه في كثير من المواضع.

نعم آويت إليه كما فعلوا، ولكن من غير أن أرسلها دعوى مجردة عن الدليل، بل أقولها مؤيدة بالبرهان، مستمدة من الواقع في كلامهم، خالية من التقول عليهم، فأمنت بذلك جانب المعارضة، وتخللت نسيمات الحرية بين حلقات تلك السلسلة التي أحكم صنعها أهل الاصطلاح، وألقى البحث التاريخي على موضوع الحديث شعاعاً من نور الحق، ينطوي أمامه أعلام الخصام، وينقسم عنده كل نزاع.

ولقد آثرت طريقة البحث التاريخية، لما هو معروف أن كل علم كائن حتى وليد الهيئة الاجتماعية، يتأثر بمؤثراتها، فينمو بنموها، ويتطور معها، ويحمد عند جمودها؛ وكنت أود أن أنتج ما تناولته بالبحث من مسائل العلة عند الأصوليين من منابتها الأول إلى وضعها الأخير، الذي وصلنا به في كتب المتأخرين، لأقف على حقيقتها ومقدار تأثيرها بالعوامل المذهبية، وقيمتها من الناحية العملية التطبيقية، وليظهر للناس صحيحها من زائفها، وما يصح الاعتماد عليه في تأييد المذهب، كأصل سليم له، وما يمتنع فيه ذلك؛ فإنه لا يزال يوجد من أهل العلم من يعتقد أن هذه القواعد هي الأصول الصحيحة للذهاب، وأن ما يخالفها من الفروع أو يحجى على غير مهيبة لا مناص من رده وعدم قبوله، فتراه إذا ما قيل له إن فلاناً من الأئمة ذهب إلى كذا، بادر إلى رده بحجة أنه خالف رأيه في الأصول، وكيف يليق به أن يخالف أصله؟ ولا يعدم هذا القائل أتباعاً يؤمنون على كلامه، ناظرين إليه نظرة الإجلال والاحترام؛ وليت شعري أى أصول لهذا الإمام خالفها في تفريعه؟ ومن ذا الذي يدعى أن إماماً من الأئمة دوّن هذه الأصول التي بأيدينا؟ إن هي إلا غفلة عن تاريخ هذا العلم وأطوار تكوينه.

ولقد كانت هذه الطريقة سهلة في نظري مع عظيم فائدتها، لا تكلف من أرادها أكثر من أنه يجمع طائفة من كتب الأصول تمثل العصور المختلفة، ويرتبها أمامه ترتيباً زمنياً، ثم يبدأ بأولها تأليفاً، يأخذ منه وضع المسألة الأول، ثم يشفعه بثانيتها وثالثتها إلى آخر السلسلة، وإذا ذاك يمكنه أخذ صورة مكبرة للسائل يضعها على بساط البحث، ويفحصها بمنظار العدالة، ثم يعرضها على ذوى الرأي الناضج من علماء هذا الفن، وبعد ذلك يصدر حكمه الأخير، غير آبه بأنه خالف جمهرة المؤلفين.

كنت أود ذلك مع اقتناعي بأنها الطريقة المثلى التى لو سار عليها مريدو البحث والتأليف لآت أكابها، وأيزعت ثمارها، ودنت قطافها، وأثمرت صيحات الإصلاح المدوية فى الآفاق ثمراتها الطيبة بعد زمن وجيز .

أما أنها صيحات جوفاء تنادى بهدم الكتب من أساسها ، بدعوى عدم فائدتها ، فلا غناء فيه ، ولن يجد المنادى بذلك أذناً تصيخ لندائه ، ولا قلباً يعى لكلامه ، وكل ما يحنيه طعنات توجه إليه ، وجوع تآلف ضده ، وإيقاد لنار الخلاف بعد أن كادت تنجبر وينطفئ لهيبها . وليس شئ من ذلك يريد الإصلاح والمصلحون . كنت شغوفا بهذا ، ولكن وقفت عقبة المراجع بينى وبين ما أريد ، بعد أن حاولت تذليلها فلم تـلـن لي اللين كله . وكيف يزول هذا الحاجز المنيع فى هذا الوقت العصيب بيد شخص لا يسوغ له مركزه فى الهيئة الاجتماعية ذلك ، ولا وجد من الجماعة التى ينتسب إليها ما يمد له الطريق أو يشد عضده فيما يريد ؟ ولو كان للتأليف فى الأزهر إدارة خاصة ، أو أولاه الرؤساء شيئاً من عنايتهم ، لكان للرسائل وضع آخر غير ما يراه الناس اليوم ، وقبل اليوم . ولانفسح المجال أمام محبي البحث من العلماء والطلاب ، وتمكنوا من القيام برسالتهم كاملة فى الحياة ، وتبوموا مكانهم العظيم بين الطوائف الأخرى فى الهيئة الاجتماعية .

حاولت الدخول فى هذا الباب ما استطعت ، ولما لم يفرج لي إلا بعض نواحيه ، ووجدت الوقت ينطوى بسرعة خاطفة ، قنعت بما هدانى الله إليه ، ووضعت رسالتى مرتباً إياها على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة .

المقدمة : فى معنى التعليل .

والباب الأول : فى التعليل قبل عصر تأليف الأصول ، ويشتمل على مسلك القرآن ، والسنة ، والصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم فيه .

والباب الثانى : فى بيان طريقة الأصوليين ، وقد اقتصرته فيه على بعض بحوث العلة من التعريف ، وبعض الشروط ، وتقسيم الأوصاف ، والكلام على الطرد ، والشبه ، والمناسب ، والمرسل .

والباب الثالث : فى المصلحة ؛ معناها ، وتقسيمها ، ومنزلتها فى التشريع ، وما يتبع ذلك من تعارضها مع غيرها من الأدلة ، وبيان موقف الأئمة ، أصحاب المذاهب المقلدة من العمل بها .

بحوث تشعبت أطرافها ، وطال الكلام فيها ، وكنت أحاول فى كل بحث الوصول إلى أصله ، والوقوف على حقيقة ، وتصويره بصورة واضحة لا لبس فيها ولا غموض ، حسبما أطيق .

وليس لى غاية فيما صنعت إلا مناصرة الحق فى ذاته لأنه حق ؛ فان وفقت فذلك ما أبغى ، وإن كانت الأخرى فقد برئت ذمتى ، فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها .

مقدمة البحث

لما أراد الله عمارة السكون ببني الإنسان ، خلق آدم وحواء ، وجمع بينهما بالتزاوج ، وكان ما شاء من التناسل . ولم تكن سنته في هؤلاء البقاء الأبدى ، بل حياة وموتا ، وأماً تتلوها أمم . ولما كانت حالة هذا النوع تدرجا في مدارج الرقي ، كالطفل يولد غضا طريا ، ثم يشب وترعرع إلى أن يبلغ رشده ، ويكمل عقله ، وفي كل طور من أطواره يناسبه غذاء خاص ، وكان تشريع الله هو غذاء العقول - بعث سبحانه لكل أمة هاديا ومرشداً ، هو رسول يصطفيه ويختاره ؛ يبعثه بشرع يلائم عقول من حوله : تشريع مؤقت محدود ، ينتهي بانتهاء أمد هذه الأمة . أحكام مدونة ، أمروا بالوقوف عندها ، وعدم الزيادة فيها ، لا باجتهاد ولا غيره . حتى إذا ما بلغ النوع الإنساني أشده ، ووصل العقل البشري إلى غايته ، بعث الله محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه ، بعثة عامة ، لكل من حملتهم الأرض وأظلمتهم السماء . ختم به سلسلة الرسالات ، واصطفاه برسالة عامة ، لا نسخ فيها - بعد استنقارها - ولا تبديل يعتريها . رسالة تبقى على مر الأيام والدهور ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها . أنزل عليه فيها كتابه المبين ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد ، فيه هدى ورحمة للعالمين ؛ وتسكفل بحفظه من أن تناله أيدي التغيير « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » . أنزله عليه وأمره بالبلاغ : « يأياها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك » ثم زاده أمراً بالبيان « لتبين للناس ما نزل إليهم » . ومن هنا كان وحى غير ما تعبدنا بتلاوته ، وكانت سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، مصدرها وحى السماء : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » . « ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين » . إذاً كان قرآن وسنة ، وكانا مصدر الهداية ، لمن تمسك بهما : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله ، وسنة نبيه » .

جاءت هذه الشريعة أولا لأولئك العرب أهل البادية الذين ألفوا الحياة في جو قاتم مضطرب ؛ نهارهم حرب ، وليلهم اعتداء وسلب ؛ غفرهم أنساب وأشعار ، وسمهم خمر وقمار ؛ لا يلذ لهم إلا ظلم النفوس ، واستعباد القوى للضعيف ؛ لصقت بأذهانهم الخرافات ، ولا يعجبهم إلا ما وجدوا عليه الآباء والأجداد ؛ عبدوا الأصنام وقربوا لها القرابين ، وظلوا على خدمتها عاكفين ، يكرهون كل من يُسَفِّه أحلامهم ، أو ينقص من قدر آلهتهم .

فإذا يفعل الحكيم أمام هذا وذاك ، وفي التشريع أمر ونهى : أمرٌ بعبادة الله ، وفعل كل حسن ، طارف وتليد ؛ ونهى عن عبادة الأوثان ، وفعل كل قبيح لا يفيد ؟ لا شيء إلا أن يبين لهم عاقبة الأمور من صلاح وفساد ، كي يعلم هؤلاء أنه سبحانه لم يرد بهم إلا خيراً ، فيسارعون إلى الامتثال ، ويبادرون إلى الخروج عما هم فيه من الضلال « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، « لكيلا يكون على المؤمنين حرج » ، « ترهبون به عدو الله وعدوكم » ، « لعلكم تفلحون » ، « ذلكم أذكى لكم وأطهر » .

عندئذ آمن الناس بصلاح شرع الله ، ونزل على حكمه هؤلاء بعد طول عنادهم . وحلت هداية الله في القلوب ، وفرّ الشيطان بغوايته أمام ذلك النور . ولكن كيف السبيل إلى عموم الشريعة ، والنصوص مهما كثرت محدودة ، والحوادث على مر الأيام متجددة غير مضبوطة ؟ فلو وقف التشريع عند حرفية النصوص ، لوقع الناس في الحرج ، بعد أن تفضل سبحانه بنفيه عنهم : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » . ولن تسع الشريعة الناس وحوادثهم إلا بأمر ورأى هذا .

هنا أذن لهم في الاجتهاد ، وعليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم طريقته بعد أن تقدمهم في هذا السبيل ، كيلا يكون عليهم حرج فيه . والاجتهاد : بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من عبارات النصوص ، وإشاراتها ، ومعانيها ؛

ويتبع ذلك بحث عن علل ما لم ينص على علته ، ليوسعوا دائرته ، حتى يتسع صدر الشريعة لكل ما يحدث من الحوادث والمدنيات .

ومن هنا كانت العلل وكان التعليل . والتعليل في اللغة : مصدر علّل ، يقال : علّل الرجل : سقى سقياً بعد سقى ، والثمرّة : جناها مرة بعد أخرى وعلل فلانا بطعام وغيره : شغله وطمّاه به ، وعلل فلان المال : أحسن القيام عليه . وفي اصطلاح أهل المناظرة : علل الشيء : بيّن علته وأثبتته بالدليل . والتعليل تبين علة الشيء ، ويطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ، ويسمى برهاناً لَمْتِيّاً . ومرادنا به هنا بيان العلل ، وكيفية استخراجها ؛ وهذا قد يكون لأجل القياس ، وهو رد فرع إلى أصل لمساواته في علة حكمه ، وقد يكون لغير ذلك ، بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطاً للحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى ، وهو المسمى عندهم بالاستصلاح ، أو المصالح المرسلّة ؛ أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص ، لا لتعديته ، وهو ما سمّوه بالتعليل بالعلة القاصرة ، أو ببيان الحكمة .

بحث العلماء في التعليل ، ولم يخل عصر من عصور الإسلام غن الكلام فيه ، سواء في ذلك عصور الاجتهاد والتقليد ؛ إلا أن أهل الاجتهاد بحثوا فيه بحثاً عملياً ، وأهل التقليد بحثوه بحثاً نظرياً ؛ على معنى أن المجتهد استنبط الأحكام ، وبيّن عللها التي استند إليها من غير أن يضع القواعد والضوابط لذلك التعليل ؛ فكان يقدر كل حادثة بظروفها ، ويفصل لها الحكم المناسب لها ، سواء وجد لهذه الحادثة أصلاً يرجعها إليه لمشابهتها له ، أو لم يجد لها ذلك ؛ والمقلد حاول ضبط ذلك التعليل بضوابط يبيّن فيها ما يصح سلوكه فيه ، وما ينبغي الابتعاد عنه ، فجعلوا لاستنباط العلة طرقاً سمّوها مسالك العلة . ثم شرطوا الشروط لتلك العلة التي يعمل بها . فمن أراد أن يعرف طريقة الأولين تتبع ذلك في فتاويهم الجزئية التي نقلت عنهم ؛ ومريد الوقوف على طريقة الآخرين يعتمد إلى مؤلفاتهم التي تنطق بلسانهم ، وتجميل أسماءهم . ومن هنا تغايرت الطريقتان ، واختلف البخان ، كما سترى ذلك إن شاء الله ، مفصلاً في أبواب الرسالة ، وإن كانت الطريقة الثانية أخذت من مجموعات الفتاوى في الطريقة الأولى مع شيء من التغيير في الشكل أو في الموضوع .

والتعليل لا بد فيه من علة . وسنجد لها مبحثاً خاصاً عند الكلام على طريقة

الأصوليين ؛ ولكن ينبغي التنبيه على شيء من ذلك كي يقف القارىء على غرضنا موقفاً يئسنا ، فنقول :

لفظة العلة أطلقت في لسان أهل الاصطلاح على أمور :

الأمر الأول : هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب ، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها ، وما يترتب على البيع الذى هو مبادلة مال بمال من نفع كل من المتبادلين ، ودفع اخرج والمشقة عنهما لو لم يتبادلا .

الأمر الثانى : ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة ، أو دفع مفسدة ، كالذى يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق ، وما يترتب على تحريم الزنا والقتل وشرع الحد والقصاص من حفظ الأنساب والنفوس .

الأمر الثالث : وهو الوصف الظاهر المنضبط ، الذى يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد ، كنفس الزنا والقتل ، ولفظي الإيجاب والقبول « بعث واشترى » .

فانه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة ، فيقال : علة نقل الملك ، وإباحة الانتفاع فى البيع ، هو الإيجاب والقبول ، أو ما فيه من نفع ، أو دفع الحرج والضيق والمشقة ؛ ويقال: علة وجوب القصاص هى نفس القتل أو ما فيه من ضرر وهو إهدار الدماء ، أو دفع العدوان وحفظ النفوس . ولكن أهل الاصطلاح فيما بعد خصوا الأوصاف باسم العلة ، وإن قالوا إنها علة مجازاً لأنها ضابطة للعلة الحقيقية ، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة ؛ وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة ، أو مقصد الشارع من التشريع ؛ وبعضهم أطلق عليه لفظة الحكمة ، كما أنهم قالوا : إنه العلة الغائية .

كل ذلك محاولة للتمييز بين هذه الأمور . وفي جواز التعليل بتلك الأشياء كلام طويل سيأتى ، إن شاء الله .

الباب الأول

في التعليل قبل عصر تأليف الأصول (في عصور الاجتهاد)
وفيه أربعة فصول

الفصل الأول في مسلك القرآن في التعليل :

سلك القرآن في شرعية الأحكام مسلكاً بديعاً محكماً ، لم يفارق في جملته سلوكه في بيان العقائد وقصص الأولين . ولم يكن في تشريعه يسرد الأحكام سرداً ، بل عللها وبيّن أسبابها : غير أنه لم يلج الطريقة الملتوية التي وُلجها المؤلفون فيما بعد . فالتأريء لا يجد في تعليله كلمة نائية ، لبست ثوب الاصطلاح المصنوع في العصور المتأخرة ، فتراه يثقل في تلاوته من بيان آية من آيات الكون ، إلى تشريع حكم من الأحكام ، لا يلبس فرقا إلا ما تدعو إليه الحاجة من بسط الكلام لفهم السامع ، كما يرى ذلك الفرق واضحاً بين كلام الأدباء وتعبيرات الفقهاء . ولم يسر في تعليله ، وبيان الأسباب ، سيرة واحدة ، حتى تسأم منها النفوس ، وتملها الأسماع ؛ بل غاير ونوّع ، وفصّل وأجمل . فتراه مرة يذكر وصفاً مرتباً عليه حكماً ، فيفهم السامع أن هذا الحكم يدور مع ذلك الوصف أينما وجد : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » ، « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة » ، « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » .

وأخرى يذكر مع الحكم سببه ، مقروناً بحرف السببية مقدماً أو مؤخراً : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » ، « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم

طيبات أحلت لهم » « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » .

3 وطوراً يأمر بشيء ويردفه بوصفه بأنه أظهر أو أزكى : « قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم » ، « وإذا سألتهم من متاعاً فاسألهم من وراء حجاب ، ذلك أظهر لقلوبكم وقلوبهم » ، « وإذا قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم » .

وسياً يذكر الحكم معللاً إياه بحرف من حروف التعليل ، وهنا تذكر الأنواع وتعدد المثل : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذی القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » ، « وصلّ عليهم إن صلاتك سكّن لهم » ، « ولا تقطع كل حلاف مہین ، هماز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم ، عُثِلْ بعد ذلك زَنيم ، أن كان ذا مال وبنين » .

5 وفى مواضع كثيرة يأمر بالشىء مبيناً مصالحه ، أو يحرم الشىء مبيناً مفسده المترتبة على فعله : « وأعدو لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ، « ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » ، « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم متنتهون » .

وبعد ، فإن المتتبع لآيات التشريع في الكتاب الحكيم يجد من ذلك الشىء الكثير .

وليك البيان فى طائفة من هذه الآيات ، ولنبدأ ذلك بآية الخمر ، فنقول :

نزل القرآن ، والعرب - إلا أقلهم - يعشقون الخمر ، لأنها مزية لهموم ، مثيرة للشجاعة ، أنيسة السمر ، تحية القادم ؛ زعموا ذلك مغفلين ماحوت من ضرر كبير . فكم أثارت من بغضاء ، وأوقدت نار الشحاء ؛ من أجل ذلك تركها حكماؤهم ، وامتنع عنها عقلاؤهم ؛ فماذا يفعل الحكيم أمام هذه المحبة التي خالطت النفوس ، والهيام الذي سكن القلوب ؟ أيفجأهم بقوله « فاجتنبوه » ؟ أم يقول : من شرب الخمر فاجلدوه ؟ لا ، لا ،

لو كان شيء من ذلك لما آمن إنسان ؛ بل أنزل الله أول ما أنزل . قل فيهما إثم كبير
ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما ، (١) ، ثم أعقب ذلك بقوله : « لا تقربوا
الصلاة وأنتم سكارى » (٢) ، فتأول الناس هاتين الآيتين ، وتركها قوم لغلبة
ضررها على النفع ، وآخرون حالة الصلاة . ولما هدأت نارها في القلوب ، وبدأت
تمسحها أغلب النفوس ، وسكن الإيمان مكان الكفران ، ومهد الطريق للحكم
الآخر ، قال جل شأنه : « فاجتنبوه ، فهل أنتم منتهون » (٣) مبيناً مفسدها الدينية
والدنيوية ، وما يفقده شاربها من المصالح ، أجلى بيان بأحسن أسلوب ، فكيف يقدم
عاقل على تناول شيء وصفه الله بأنه رجس ، والرجس عندهم المستقذر حساً أو معنى .
رجس من عمل الشيطان تزيينه لهم . أم كيف يدنو مفكر مما يثير العداوة والبغضاء ،
وهما السلاح القاتل للراحة في هذه الحياة ؟ وأي مفسدة أعظم من رجس من عمل
الشيطان يوقع العداوة والبغضاء بين الأهل والإخوان ؟ ثم بين المصالح المترتبة
بأن الاجتناب سبيل الفلاح ، ومن ذا الذي يرغب عن الفلاح ، ويطلب الخسران ؟
أبعد هذا البيان يقول إنسان عاقل : إن أحكام الله ليست معقولة ، متعللاً
بأن الله يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل ؟ .

ثم إن كتاب الله ناطق بما في الخمر ، قليلها وكثيرها ، من المفساد ؛ ألا ترى قوله
« رجس » وهو يعم القليل والكثير ، وإن كان إيقاع العداوة والبغضاء ، والصد
عن ذكر الله لا يكون إلا بعد السكر . قد يقول إنسان : إذا كانت هذه المفسد
لا تفيء إلا من السكر ، فالسكر علة ، فلم حرم القليل ؟ وجوابه أنه لو حرم الله
المسكر منها فقط ، لاختلط الأمر على الناس لتفاوتهم في ذلك ، فرب قدر يسكر
شخصاً ، بينما لا يؤثر في غيره ؛ فالعقول مختلفة ، والمقادير متفاوتة ، فيكون مثل هذا
التشريع تخليطاً على الناس ، بل يكون إذناً صريحاً بالسكر في بعض الأحيان ، حيث
يجرب الإنسان مقدار ما يسكره ، كي يمتنع عنه . على أنه يكون فتحاً لباب المعاذير
للمستهترين — شربت ما ظننته لا يسكر — ، وقد أراد الله سد هذا الباب
عليهم ، فقال : إنها رجس . ويكفي القليل قبلاً أنه قدر خبيث .

[١] سورة البقرة - آية ٢١٩

[٢] سورة النساء - آية ٣

[٣] سورة المائدة - آية ٩ وما بعدها

وقد صرح صلى الله عليه وسلم بالعلة في تحريم القليل فقال : لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه ، ^(١) .

ومن هذا النوع قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ^(٢) فقد أمر الله فيها المؤمنين باتخاذ العدة للقتال ، وبين ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء ، فقال ترهبون ، الخ . وذلك لأن الكفار إذا علموا تأهب المسلمين للجهاد ، واستعدادهم له ، باستكمالهم جميع الأسلحة والآلات ، خافوهم . وإذا كانت هذه هي العلة ، عرف ما أراد الله منها ، وهو دفع عدوان الكفار ، لا وقوع القتال المبكك للنفوس ، المخرب للديار ؛ فقد جعله الله سبباً لمنع الحرب ، لا سبباً في إيقادها . وهذا ما يسمى في عرف الأمم الآن بالسلام المسلح ، لأن الضعف يغري الأقوياء بالتعدى على الضعفاء . فأين نفاة التعليل من هذه الآية ؟ يقولون : إن الله أمر بإعداد آلات القتال لأجل الإرهاب الذى ينتج لا محالة من ذلك الإعداد ، وهى المصلحة التى تترتب على هذا الفعل الذى أمر به ؟ أم يقولون : إنه أمر بذلك من غير مقصد أراده ، ولا سبب دعا إليه ؟ وأظنهم لا ينكرون تترتب هذه المصلحة ، وإن نازعوا في كونها باعثة ومقصودة للشارع الحكيم . وسيأتى الرد عليهم إن شاء الله فيما بعد .

قال الله تعالى في شأن زواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بزَيْنَب : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها ، لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً . وكان أمر الله مفعولاً » ^(٣) : فقد أمر الله رسوله الكريم بزواجها ، معللاً هذا الحكم بدفع الحرج والضييق عن المؤمنين في إقدامهم على ذلك الفعل . وكيف لا يكون حرج . وقد كانت عادة التبنى في الجاهلية فاشية متأصلة فيهم ، حتى حكموا للأدعياء بما للأبناء من حقوق ؛ فلو اقتصر القرآن في إبطال التبنى على قوله : « وما جعل أدعياءكم أبناءكم » . لشق على بعض النفوس الإقدام على نكاح حليلة التبنى . مخافة لوم الآخرين ؛ لذلك شاء الله ما كان من زواج زيد لزَيْنَب ، وحصول الكراهة بينهما ، ووقوع الشكاية ، حتى يتم الفراق ؛

(١) إعلام الموقعين - ٣ - ص ١٢٢ .

(٢) سورة الانفال آية ٦٠

(٣) سورة الأحزاب آية ٣٧

وأمر رسول الله بنكاحها ليقطع - بذور هذه العادة . فإذا ما أقدم غيره من المؤمنين على مثل هذا أجاب لا؛ بقوله : « قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » . ثم لما شنع من في قلبه دَخَلَ على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه تزوج حليمة ابنة ، تولى الله سبحانه الرد عليه بقوله : « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين » .

والخلاصة : أن الله شرع ذلك الحكم لقطع مفاصد البنى ، وجعل رسوله صلى الله عليه وسلم القدوة فيه ، لدفع الحرج اللاحق بالمؤمنين لو لم يفعل الرسول ذلك أولاً .

وقال جل شأنه في تقسيم النِّعم : « ما أفاء^(١) الله على رسوله من أهل القرى ، فله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، فبين سبحانه في هذه الآية مصارف النِّعم ، ولم يتركه على مجرد الإباحة ، معللاً هذا التقسيم ألا يكون متداولاً بين الأغنياء ، ويحرم منه الفقراء : وقد كانوا في الجاهلية يجعلون للرئيس نفائس الغنائم ، حتى قال قائلهم :

لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيطه والفضول

وهل يبقى بعد ذلك إلا خسيس المال ؟ وقد كان الفقير يئن من هذا النظام ، فأبطله الله بتشريع تقسيم محكم ، محصل للحاجات لا ظلم فيه ولا جور . معللاً ذلك بما علل ، حتى لا يعودوا إلى ما كانوا عليه من حكم الجاهلية .

وأنت ترى أن الآية بينت سبب التقسيم فقط ، ولم يقل أحد من أنصار القول بالتعليل إن هذا علة حكم يقاس عليه ، حتى يقول نفاة التعليل : إنه لو كان علة قسم النِّعم ألا يكون دولة بين الأغنياء ، لسرى ذلك إلى كل مال ، وقسم كما قسم النِّعم ، ولم يقل أحد بذلك . ونحن إذا قلنا علل الله حكماً ما بعلة ما ، لا نفى أكثر من أن الله بيّن المصالح التي شرع لها الأحكام ، والمفاسد التي دفعها بهذا التشريع ؛ وكون هذا يصلح لتعليل غيره فيعدى الحكم إليه ، أمر وراه هذا .

(١) سورة الحشر آية ٧ .

وانظر إلى تعليله الأمر بغض البصر بأنه أزكى ، أى أطهر لهم من الذنوب
وأمنى للأعمال فى الطاعة ، وكيف لا يكون أطهر ، وهو سد لباب الزنا ، منشأ
الفساد ، ومثير البغضاء ، ومفكك الروابط ؟ وكل هذه مفسد دفعها الله بشرعية
غض البصر ، وعنون عن دفعها بالزكاة .

ونظير هذه الآية آية الحجاب لأزواج النبى صلى الله عليه وسلم : « وإذا ^(١)
سألتهم من متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ، ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن ، وما
كان لكم أن تؤذوا رسول الله » الآية . فلم يمنع المؤمنين منعاً باتاً من سؤال أهات
المؤمنين حتى يقعوا فى الحرج ، ولم يفتح الباب على مصراعيه حتى يؤذوا
رسول الله ، أو يوجد الشك فى نفوس بعض الناس ، بل توسط فى الأمر ،
وأباح السؤال لحاجة أو فتوى ، من وراء الحجب : وبهذا تصان القلوب عن أن
يدخلها شك ، ويرفع ما كان يصيب رسول الله من أذى ، ويكون طهارة للجميع .
ولاهمية هذا الحكم ومجيئه مخالفاً للعوائد ، أكد التعليل فيه ببيان المفسد الذى
تدفع ، والمصالح التى تجلب .

وفى بيان سبب تحريم ما حرم على اليهود من الطيبات يقول جل علاه :
« فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيباتٍ أحلت لهم » فقد أخبرنا فى هذه الآية
أنه حرم عليهم ما حرم بسبب ظلمهم : وهو تنبيه للمخاطبين عن الابتعاد عن الظلم
حتى لا يكون سبباً فى تحريم مثل ما حرم عليهم . وهذا من أكبر الأدلة على أن
التشريع جاء لمقاصد عظيمة بتبين المولى سبحانه بعضها . ولو كان كما يقول نفاة
التعليل لكفى أن يقول : إني حرمت على اليهود كذا . ويلزم على زعمهم أن يبين
الأسباب عبث ، وحاش لله عن ذلك ! . وأظنهم إن أولوا آيات التعليل الأخرى
بأنها للعاقبة لا يمكنهم أن يدعوه فى أمثال هذه الآية . من أجل ذلك وقف نفاة
التعليل من هذه الآية موقفاً آخر ؛ فهم يسلبون أن علة التحريم عليهم هو ظلمهم ،
ولكنهم يمنعون أن يكون الظلم علة للتحريم مطلقاً حتى يعدى إلينا . ثم قالوا : فصح
أنه يفعل ما يشاء فى مكان ما من أجل شيء ما ، ولا يفعل ذلك الفعل فى مكان
آخر من أجل مثل ذلك الشيء بعينه .

ومن هذا النوع الآية الأخرى ،^(١) من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل ،
الآية : فقد بين سبحانه أنه شرع القصاص بسبب هذا الجرم العظيم وهو القتل
العدوان . ومن نظر إلى ذلك الجرم وما حواه من المفساد والأضرار علم أن ما شرعه
الله جزاء له هو الدواء الشافي لذلك الداء ، وآمن بها أخبر الله عنه ، ولكم
في القصاص حياة . ومن تأمل قوله « فأصبح من الخاسرين » ، فأصبح من النادمين ،
علم أن القتل العدوان مشتمل على جميع الخسران : خسران الدنيا والآخرة ،
وما يوجب الحسرة والندامة .

ويقول عزسلطانه في إباحة قصر الصلاة ،^(٢) وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم
جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا
لكم عدوا مبينا . ثم بين كيفية صلاة الخوف ، ثم قال « فإذا قضيت الصلاة
فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم ، فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة ، إن الصلاة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » . فقد نفى الجناح عن المسافرين إذا قصر الصلاة :
ومعناه جعل السفر مناطا وعلة للقصر الذي هو رخصة ، ولم تعرض الآية لأكثر
من هذا من بيان الضرر الذي يلحقهم لو أتموا ، بل وكل ذلك إلى ما يحسون به
عند السفر ، فيذكرون نعمة الله عليهم ، وأنه لم يشأ إعانتهم بتكاليفه : بل خفف عنهم
في موضع المشقة حتى لا يجمع عليهم مشقتين : مشقة السفر ، وإتمام الصلاة .
ولما كان الحال مظنة أن يقال : إذا كان الشارع يريد التخفيف عن المسافرين لما يلقاه
من المشقة فلم لم يؤخر عنه الصلاة حتى ينتهي سفره ويعود إليه اطمأنانه - ذيل الله
هذه الآيات ببيان سبب هذا بأن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ،
أي شرعا ذلك ولم تخل الأوقات مهما حصل من الصلاة ، لأنها شرعت موقوتة
بأوقات لا بد من أدائها فيها بقدر الإمكان ، وأن أدامها مع ذلك خير من تأخيرها .
وكأنه يشير إلى الحكمة الأولى في شرعية الصلاة بفرقة على هذه الأوقات .

ولذلك تلمس من تغاير الأسلوب بين هذا التشريع وبين غيره ، كتحریم الخمر
مثلا ، فرقا وثرا تعتمد في كثير من المواضع . ففي تحريم الخمر أسهب في بيان
المفسدات الناشئة من شربها ، اجتماعية ودينية ، والمصالح التي تترتب على اجتنابها ،

(١) سورة المائدة آية ٣٢

(٢) سورة النساء آية ١٠١ وما بعدها .

وقرنها بالانصاب والأزلام : كل ذلك لأجل التنفير منها ؛ وقد سكنت منهم في سويداء القلوب . وأما شرعية القصر فلم يزد على أن نفي الجناح ؛ وهو مقام لا يحتاج لأكثر من هذا ، حيث رخص وخفف بها يوافق النفوس في راحتها . وما تهواه القلوب من فك بعض قيود التكليف . وأما ذاك فهو منع لهوى ساكن وداء مستأصل .

وتلك آيتان وردتا في حكم واحد وهو الاستئذان ، ولكنه في نوعين : استئذان الأجانب ، واستئذان الصغار والخدم ، نضعهما أمام القارئ ليرى الفرق بينهما وليبلس مقاصد الشريعة واضحة ، وما يترتب على شرعية الأحكام من جلب مصلحة أو دفع مفسدة .

يقول الله تعالى في سورة النور في شأن استئذان الأجانب «^(١) يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذاكم خير لكم لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم» وقال في استئذان الصغار والخدم «^(٢) يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات : من قبل صلاة الفجر ، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ، ومن بعد صلاة العشاء ؛ ثلاث عورات لكم ، ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضهم على بعض ، كذلك يبين الله لكم الآيات ، والله عليم حكيم» .

ففي شأن الأجانب نهى عن الدخول في أى وقت من غيرا استئذان معللا ذلك بأنه خير ؛ وكيف لا يكون خيرا وفيه حفظ للعورات ، وكف للأذى عن الناس ، واطمئنان للقلوب حتى لا يدخلها الشك والريبة بدخول الأجنبي ؛ ولما كانت النفوس بطبيعتها يلحقها جزع من الرد وعدم الإذن ، ظنا منها أن ذلك هو أن أو احتقار ، قال الله رفعا لهذا الإيهام « وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم » . وفي شأن الآخرين شرع الاستئذان في ثلاثة أوقات هي مظنة التجرد وإفضاء بعضهم إلى بعض . وفي مثل هذه الحالة يلحق الناس الضيق

(١) سورة النور آية ٢٧ وما بعدها

(٢) سورة النور آية ٥٨

من جراء انكشاف الغير عليهم ولو كانوا عبيدا أو أولادا، فرفع الله عنهم هذا الحرج بشرعية الاستئذان في تلك الأوقات . وفي غيرها تكون العورات مستورة والدخول كثيرا، فلو حتم الاستئذان في كل وقت لوقعوا في حرج بين « طوافون عليكم » أى لأنهم طوافون عليكم ، ويغتفر في الطوافين ما لا يغتفر في غيرهم .

وهكذا نرى أحكام الله سلكت طريقا وسطا من غير تفريط ولا إفراط؛

فلا هي ضيقت الخناق على الناس حتى تملأ نفوسهم وتنفر منها قلوبهم . ولا هي أرخت لهم العنان في السهولة حتى تغرق النفوس في شهواتها، وتبلغ منتهى هواها .

وإلى هنا نكتفي بهذا القدر ، ونخرج بهذه النتيجة : وهي أن الله سبحانه

شرع أحكامه لمقاصد عظيمة جلبت للناس مصالحهم ، ودفعت عنهم المفاسد؛

وأنه سبحانه أبان ما في بعض الأفعال من المفاسد حثا على اجتنابها، وما في بعضها

من المصالح ترغيبا في إتيانها . وفي هذا رد على طائفتين : الذين أنكروا التعليل

من أساسه ، والذين اعترفوا به ولكنهم قصروه على الأوصاف الظاهرة ،

ومعوه بالمصلحة وما يترتب على الأمر من نفع أو ضرر .

الفصل الثانى

فى مسلك السنة فى التعليل

أمر الله سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم بالبلاغ « يأياها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، « إن عليك إلا البلاغ » ثم أمره بالبيان « لتبين للناس ما نزل إليهم ، فقام صلوات الله وسلامه عليه بهاتين الوظيفتين خير قيام ، فبلغ كما أمره الله ، وبين كما هداه مولاه . سلك طريقة القرآن فى تشريع الأحكام ؛ تلك الطريقة الواضحة التى لا تتواء فيها ولا اعوجاج ، فغاير ونوع وفصل وأجل . فبيننا تراه يقول : حرم الله كذا ، وأحل الله كذا ، فقتصرأ على هذا القدر ، إذ بك تسمع منه نوعاً آخر يذكرك الحكم مبيناً سببه الذى من أجله شرع ، أو موضحاً معه ما يترتب عليه من مصالح دنيوية أو أخروية . وكيف لا يكون منه ذلك ، والناس متفاوتون كما خلقهم الله ؟ على أن فى بيان العلل والأسباب ضرباً من التقريب للأذهان ، فيسارع الناس إلى الامتثال .

وإن المنتفع لأحاديث الأحكام يجد فيها الشيء الكثير من هذا النوع ، وتمكننا — بمجرد النظر العاجل — الحكم بأن شيئاً من ذلك لم يكن إلا عند الحاجة ، وإن ظهر بالتأمل اختلاف الحاجة ، وتوعها حسب اختلاف الأشخاص ، وأفهامهم ، وما يتبادر لأذهانهم من شرعية الأحكام ، وتساويها فى مواطن الاختلاف أحياناً ، فقد يظن أحدهم أن فعلاً ما خير بادية الرأى ، فيبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن خيرها يعارضه شر كبير ، وأن مصلحته أصحابها مفسدة تفوقها .

فهذا عبد الله بن عمرو يبالغ فى عبادته فيصوم نهاره ، ويقوم ليله ، ظناً منه أن فى هذا رضا مولاه ، أو هو المقصود من الأسوة برسول الله ، حتى شكاه أهله ،

وكان ما رواه البخارى ^(١) عنه ؛ قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار ؟ ، قلت : إني أفعل ذلك . قال : « إنك إذا فعلت هجعت عينك ، ونفست نفسك ، وإن لنفسك حقاً ، ولأهلك حقاً ، فصم وأفطر ، وقم ونم ، هجعت : غارت وضعف بصرها لكثرة السهر ، ونفست : كالت وأعيت . فقد بين له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على تلك العبادة الشديدة من ضرر بالغ فى النفس ، وضياح حقوق الأهل والولد من المصالح الدنيوية ، وفيه إشارة إلى ضياح المصالح الآخروية ؛ فان من ضعفت نفسه عجز عن أداء حقوق ربه ، فيفوته الخير الكثير فى أخراه .

وهذا معاذ بن جبل رضى الله عنه يطيل فى صلاته إتماماً لها وتقرباً بها ، فيشكوه الشاكى الى رسول الله « لا أكاد أدرك الصلاة بما يطول بنا فلان » . وهنا يشرع رسول الله التخفيف للصلاة ويزجر المطولين : « أيها الناس ^(٢) إنكم منقرون ! فمن صلى بالناس فليخفف ؛ فان فيهم المريض والضعيف ، وذا الحاجة ، مبينا الباعث على ذلك التخفيف . وفيه الإشارة إلى أن الطاعة إذا أدت الى ضياح المصالح أو لحق الناس منها الضرر ، خرجت عن مقصود الشارع ؛ وأى فائدة فى طاعة تؤدى الى ترك الناس لها ؟ وربما وصل الأمر الى أعظم من هذا ، وهو الفتنة ، كما صرحت بذلك الرواية الأخرى « لا تكن فتانا » .

وذاك فريق من الصحابة يظل فى المسجد ينتظر قيام رسول الله للصلاة ليصلوا بصلاته ، ظناً منهم أنه خير فيمتنع عنهم ، ثم يقول كما رواه أبو داود ^(٣) عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الليلة الثالثة لم يخرج ، فلما أصبح قال « قد رأيت الذى صنعتم فلم يمنعنى من الخروج اليكم إلا أنى خشيت أن يفرض عليكم » . وزاد الطحاوى ^(٤) « ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا أيها الناس فى بيوتكم ، فإن أفضل صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة » . فقد امتنع

(١) عمدة الفارى ج ٣ ص ٦٣٥ .

(٢) عمدة الفارى ج ١ ص ٥٠١ .

(٣) السنن ج ٢ ص ٤٩ .

(٤) شرح معانى الآثار ج ٢ ص ٣٠٦ .

صلى الله عليه وسلم من إمامتهم ، لما وجد رغبتهم فيها ، خشية الفرض عليهم
ثم يأتي زمان يتهاون الناس فيها . أو يمجزون عن أدائها فيتركون ما فرضه الله
عليهم ، وفيه من الفساد ما لا يخفى . ومع هذا فقد أمهم ليلتين إشارة منه صلى الله
عليه وسلم الى جواز صلاتها بجماعة ، وامتناعه كان لتلك العلة .

ويحدثنا مالك رضى الله عنه في الموطأ^(١) عن سعد بن أبي وقاص ، قال :
جاءنى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمودنى عام حجة الوداع من وجع اشتدنى
فقلت : يا رسول الله قد بلغنى من الوجع ما ترى ، وأنا ذو مال ، ولا يرثنى إلا
ابنة لى ، أفأتصدق بثلثى مالى ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا » . فقلت :
الشطر ؟ قال : « لا » . ثم قال رسول الله : « الثلث ، والثلث كثير : إنك أن تذر ورثتك
أغنياء ، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس : وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها
وجه الله إلا أجزت عليها ، حتى ما تجعل فى فى امرأتك » .

فانظر إلى هذه المحاورة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين سعد :
ترى سعداً لما اشتد به المرض ، وظن أنه مفارق الحياة ، وله مال كثير ، فماذا
يصنع بهذا المال ، وليس له إلا ابنة يكفيها قليله ، وهو فقير إلى مشورة الله ،
وظن أن لا سبيل إليها إلا بالتصدق بأكثر ماله ، ورسول الله يرد عليه ظنه ، ويبين
له خطأه ، وما يترتب على فعله من الضرر بالورثة : « الثلث ، والثلث كثير : إنك
أن تذر ورثتك أغنياء » الخ ، معللاً قصر الوصية على الثلث بأنه لمصلحة الورثة ،
ففيه غناء لهم عن سؤال الناس ، وتحصيل الثواب له نواح غير التصديق على الغير ،
ففى الإنفاق على من وجبت عليك نفقته ثواب ، إذا قصدت به وجه الله .

وروى ابن حزم فى المحلى^(٢) بسند إلى جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال :
إن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم بمثل البيضة من الذهب ، فقال : يا رسول الله
هذه صدقة ما تركت لى مالا غيرها ، فخذفه بها النبي صلى الله عليه وسلم ،
فلو أصابه لأوجعه ، ثم قال : « ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالاً على
الناس » ، فصاحب المال ظن أن التصديق بكل ماله فى سبيل الله خير له ، صارفاً

(١) المنتقى شرح الموطأ ج ٦ ص ١٥٥ .

(٢) ج ٩ ص ١٣٧ .

النظر عما يلحقه بعد ذلك من فقر وفاقة ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يعنفه على هذا العمل . وبين له ما يترتب عليه من مفسدة كبرى ، ويرد عليه ماله .

وقد يفهم بعضهم أن الحكم شرع من أجل سبب خاص ، وهو مخطيء في هذا الفهم ، فبيّن له رسول الله صلى الله عليه وسلم الصواب فيه ، والعلة التي من أجلها شرع الحكم .

من ذلك أنه لما نزل قول الله تبارك وتعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ » الآية ، وقوله : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا ، الْآيَاتِ ، ظَنَ بَعْضُ النَّاسِ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْاسْتِئْذَانِ هُوَ حُصُولُ الْإِذْنِ فَقَطْ ، فَجَاءَ يَسْتَأْذِنُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ فَظَنَ مِنْ « جَحْرٍ مِنْ جَحْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَعَنَفَهُ رَسُولُ اللَّهِ » (١) « لَوْ أَعْلَمَ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتَ بِهِ فِي عَيْنِكَ ! » مَبِينًا لَهُ السَّبَبُ فِي تَشْرِيعِ هَذَا الْحُكْمِ « إِنَّمَا جَعَلَ الْاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ » (٢) ، يَعْنِي أَنَّ وَجُوبَ الْاسْتِئْذَانِ لِأَجْلِ حِفْظِ الْبَصَرِ ، حَتَّى لَا يَقَعَ النَّظَرُ عَلَى مَنْ حَرَّمَ النَّظَرَ إِلَيْهِ .

وقريب من هذا ظن السائل التسوية بين شيئين ، وهما مختلفان .

من ذلك ما رواه البخاري (٣) بسند إلى زيد بن خالد الجهني : أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ اللَّقْطَةِ ، فَقَالَ : « أَعْرِفْ وَكَأَمَّا وَعَفَاصُهَا ، ثُمَّ عَرَفَهَا سَنَةً ، ثُمَّ اسْتَمْتَعَ بِهَا ، فَإِنْ جَاءَ رَهْبًا فَأَدْهَا إِلَيْهِ » ، قَالَ : فَضَالَّةُ الْإِبِلِ ؟ فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّتَ وَجْنَتَاهُ ، أَوْ قَالَ : احْمَرَّ وَجْهَهُ ، فَقَالَ : « مَالِكٌ وَلَهَا ؟ ! » مَعَهَا سَقَاؤُهَا وَحَذَاؤُهَا ، تَرْدُ الْمَاءِ وَتَرْعَى الشَّجَرَ ، فَذَرَهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَهْبًا » ، قَالَ : فَضَالَّةُ الْغَنَمِ ؟ قَالَ : « لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذَّبِّ » . فَالسَّائِلُ ظَنَ التَّسْوِيَةَ بَيْنَ اللَّقْطَةِ وَالضَّالَّةِ ، وَأَنَّ الْكُلَّ يَبَاحُ أَخْذُهُ ، فَسَأَلَ عَمَّا يَفْعَلُ فِي كُلٍِّّ عِنْدَ أَخْذِهَا ، فَأَجَابَهُ الرَّسُولُ فِي الْأَوَّلَى ، وَغَضِبَ فِي الثَّانِيَةِ ، نَاهِيًا عَنْ أَخْذِهَا ، مَبِينًا أَنَّ لِحَاجَةَ

(١) متن صحيح البخاري ج ٨ ص ٥٤ .

(٢) صدر الحديث : عن سهل بن سعد ، قال : اطلم رجل من جحر في حجر النبي صلى الله عليه وسلم ، ومع النبي مدرى يحك به في رأسه ، فقال : « لَوْ أَعْلَمَ ... » الخ

(٣) عمدة القاري ج ١ ص ٥٠١ .

اليه ، لأنه لا يخاف عليها ضياع أو هلاك ، فما دامت قادرة على السير إلى المرعى والماء ، فهي في غنى عن يحفظها . يدلنا على هذا جوابه في الغم ، لما كان يخاف عليها الهلاك أباح له الأخذ من غير حتم : « هي لك أو لأخيك أو للذئب » : أى لك أن تأخذها فتكون في يدك لأخيك ، أو تخليها فيأخذها الذئب فيأكلها ، أو يجدها ربها فيأخذها ، كما فسرهما ^(١) الطحاوى .

وهذه فاطمة بنت أبي حبيش ؛ ينزل عليها الدم من غير انقطاع فتظن استواءه مع الحيض في ترك الصلاة مستبعدة حصول الطهارة مع نزول هذا الدم ، فجاءت مستفتية رسول الله صلى الله عليه وسلم : إني لا أطهر أفأدع الصلاة ؟ فيجيبها رسول الله صلى الله عليه وسلم : ^(٢) « إنما ذلك عرق وليس بالحيضة » ، مبينا لها الفرق بين الدمين ، بأن نزول الدم في هذه الحالة ليس معتادا ، بخلافه في الحيض والنفاس ، فإنه معتاد ، فيسقط اعتبار النجاسة مع الأول دون الآخرين .

وشبه بهذا حديث سؤر الهرة وهو ما رواه ^(٣) الطحاوى بسند عن كبشة بنت كعب بن مالك ، وكانت تحت ابن أبي قتادة : أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة فشربت منه فأصغى لها أبو قتادة الإناء حتى شربت ؛ قالت كبشة : فرآني أنظر اليه ، فقال : أتعجبين يا ابنة أخي ؟ قالت : قلت نعم . قال : فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إنها ليست بنجس » ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات . وظاهر هذا أن رسول الله قال ذلك عند السؤال والاشتباه في أن الهرة كباقي السباع في نجاسة سؤرها ، وأن خروجها عن حكم نوعها فيه غرابة ، ولا بد له من سبب يرفع السائل ، فقال رسول الله ما قال مشيرا بذلك إلى ما يلحق الناس من الحرج لو حكم بنجاسة سؤرها مع طوفانها ودخولها المضايق وعدم إمكان التحرز عنها ، وليس من الميسور تغطية الأواني في كل وقت ولكل شخص .

ومن هذا النوع ما حدثنا به البخارى ومسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه في شأن الرجل الذى وقصته دابته وهو محرم فمات : « لا تقربوه »

(١) شرح معاني الآثار ٢ ص ٢٧٥ .

(٢) عمدة القارى ٢ ص ١٠٣ .

(٣) شرح معاني الآثار ١ ص ١١ .

طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا ، لما ظنوا أنه كغيره من الموتى بين لهم أن الأمر على غير ما فهموه ، وأنه يبعث كحالته التي مات عليها تشريفا له في موقف العرض . وفي هذا تنبيه الى محافظتهم على ما أمروا به من اجتناب الطيب في الإحرام ؛ فإذا كان الذي يموت على هذه الحالة يبعث ملبيا فأحرى به أن يكون على أكل حالات الإحرام .

ومنه قوله لمن سأل عن الوضوء بذيذ البقر « ثمرة طيبة وماء طهور » . يعنى بذلك أنه لم يحدث للساء ما يغير أصله ، فهو باق على طهوريته فالحكم بقاء الطهورية .

هذا وقد يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشئ أو ينهى عنه في حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم مؤبد ، فيسألون رسول الله التخفيف لما يلحقهم من الحرج ، فيبين لهم أن ذلك ليس مؤبدا بل جاء لعلة خاصة . من ذلك ما رواه أصحاب السنن عن عائشة رضى الله عنها قالت : دف^(١) الناس من أهل البادية فحضرت الأضحية ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ادخروا للثلاث ، وتصدقوا بما بقى » . قالت فلما كان بعد ذلك ، قلت يا رسول الله : قد كان الناس يتفجعون بضحاياهم ، ويحملون منها الوكك ، ويتخذون منها الأسقية . قال : وما ذاك ؟ قلت نهيت : عن إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث . فقال « إنما كنت نهيتكم للدافّة التي دفّت فكروا وتصدقوا وتزودوا ، واللفظ للطحاوى . ويرويه مسلم بلفظ « إنما فعلت ذلك من أجل الدافّة » . ويرويه غيره بلفظ « لأجل » . يحملون : يذبيرون الشحم ويستخرجون منه الودك وهو الشحم المذاب . والأسقية : جمع سقاء وهو ظرف الماء .

فهذه أم المؤمنين رضى الله عنها تشكو الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الحرج الذى لحق الناس من جراء نهيه عن الادخار ، وتشرح له ما كان الناس فيه من مشقة قبل ذلك ، وهى ظانة أن الحكم مؤبد ، فيأتى الفرع عند سؤالها ، ويبين لها رسول الله السبب الذى من أجله نهى وهو التوسعة على الطائفة الفقيرة التى دفّت على المدينة حينذاك ، فلما زال السبب رجع الحكم الى أصله من الإباحة . من أجل ذلك فهم على بن أبى طالب رضى الله عنه أن النهى دائر مع هذه العلة . وكان مارواه الطحاوى فى باب الأضحية بسند الى أبى عبيد مولى ابن أزهري قال : صليت مع على ابن أبى طالب رضى الله عنه العيد ، وعثمان بن عفان رضى الله عنه محصور ، فصلى

(١) دف المسائى : خف على وجه الارض ، والدافّة : الجماعة من الناس تقبل من بلد الى بلد .

ثم خطب فقال: لا تأكلوا من لحوم أضاحيكم بعد ثلاثة أيام، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بذلك. مع روايته عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إني كنت هيئتكم عن لحوم الأضاحي أن تدخروها فوق ثلاثة أيام فادخروها ما بدا لكم». ثم قال الطحاوي بعد ذلك: وإن النهي من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان للعارض فلما زال العارض أباح لهم الادخار، فكذلك ما فعله علي في زمن عثمان وأمر به بعد علمه بإباحة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان ذلك منه عندنا — والله أعلم — لضيق كانوا فيه مثل ما كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي نهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، فأمرهم علي رضي الله عنه في أيامهم بمثل ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في مثلها.

إذا ثبت أن علياً كرم الله وجهه فهم أن علة النهي ما ذكر، وأمر بما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به في وقت الشدة، دلنا ذلك على أن هذا الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، وأن مثله مما فوض إلى رأي الإمام لأنه لما قيل له إنك نهيت بئين لهم السبب والعلة التي من أجلها كان النهي؛ ولو كان ذلك شرعاً لما لقى كان ثم نسخ. فبيان العلة دليل على أن الحكم يدور معها. وحيث لا يكون معنى لادعاء النسخ في كل حكم ورد فيه نصان: نص بالإباحة، وآخر بالمنع، أو بالعكس؛ لأن النسخ ليس مما يثبت بمجرد الادعاء.

وكثيراً ما يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم معالاً إياه بما يترتب عليه من المصالح الدنيوية والدنيوية.

ومن ذلك ما رواه البخاري^(١) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أياماً في شباب لا نجد شيئاً فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء». فتراهم يأمر القمار على تكاليف الحياة الزوجية بالتزوج شارحاً له ما يترتب على ذلك من مصالح. مبينا السبب في هذا، وهو حفظ البصر والفرج الذي أمر الله بحفظهما في غير آية، وإذا حفظا كان الخير والفلاح؛ فإن شرواً كثيرة تنشأ عنهما. وفي الوقت نفسه يأمر العاجز بسلاح آخر وهو الصوم ليكسر شهوته، ومتى كسرت ترتب الخير على ذلك فإنه له وجاء.

(١) صحيح البخاري ٧ ص ٣٠.

ومن ذلك حديث النهى عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، معللا هذا النهى بما يترتب على الفعل من ضرر بالغ ، وهو قطع الرحم ، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم ، ، هكذا بلفظ الخطاب للرجال في رواية ابن عدى ؛ والمراد بذلك أنه إذا جمع الرجل بينها صارتا من نسائه كأرحامه ، فيقطع بينهما بما يشأ بين الضرائر من التشاحن . فماسب القطع إلى الرجل ، لأنه السبب ، وأضيف إليه الرحم لذلك .

وفي رواية عند ابن حبان « نهى أن تزوج المرأة على العمة والخالة ، وقال : « إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن »^(١) ، وأى تماسك للأمة إذا قطعت فيها الأرحام ، وتقطعت الأوصال ، وانفصمت العرى ، وتباعدت الأقارب ؟ .
ويشبه هذا حديث نهيه الرجل أن يبيع على بيع أخيه ، أو يخطب على خطبة أخيه .

وفي حديث النهى عن الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها ، يعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني^(٢) الشيطان . ولما كان هذا تشبهاً بعبدة الشمس ، نهاهم الشارع الحكيم عنه ، لتخلص العبادة لله وحده .

ولما أمر سبحانه المؤمنين بغض البصر ، وحرّم النظر إلى الأجنبية مطلقاً ، دفعاً لذريعة الفساد ، وحفظاً لحرّمات الله ، وقطعاً لوساوس الشيطان ، وكان أن يخطب الرجل المرأة ولا يراها ، فتوصف له بما يغريه ، حتى إذا ماتم العقد ظهر له منها مالا يرضاه ، فيعظم عليه الأمر ، ويطول الندم ، وتسوء الحياة ، وربما أدت إلى الفراق أو تغيير لحدود الله ؛ لذلك رخص الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الحالة ، فأباح النظر ، وهو ما رواه الطحاوى^(٣) بسند إلى بكر بن عبد الله المزني : أن المغيرة بن شعبه أراد أن يتزوج امرأة ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : « انظر إليها ، فإنه أحرى أن يؤدّم بينكما » . أخرى : أجدر وأولى وأنسب .

(١) نيل الأوطار ج ٦ ص ١٢٦ .

(٢) مقترنة بالشياطين ومحاطة بهم ، ينتظرون من يسجدون لها عند الطلوع وعند الغروب .

(٣) شرح معاني الآثار ج ٢ ص ٨ .

يؤدّم : يؤايف يدينك . فبين السبب الباعث على حل النظر في تلك الحالة . وهو ما يترتب على النظر من محبة للزوجين ، يعقبها وفاق دائم ، وألفة مستمرة . وأحيانا يبين أن فعلا من الأفعال يترتب عليه مصالح تقتضى إباحته ، ولكنه يمتنع عنه لما يخالف ذلك من مفسد أعظم منها ، فهو فيه صلى الله عليه وسلم يوازن بين المصلحة والمفسدة ، ويقدم الأهم ، وهو دفع المفسدة . من ذلك ما أخرجه الشيخان بسندهما عن عائشة رضي الله عنها ، قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيتم الكعبة على قواعد إبراهيم » . فهو يخبر أن تغيير البيت منكر يجب إزالته ، ولكنه امتنع من ذلك ، لما يترتب عليه من نفورهم ، حيث ألفوا هذا الوضع ، وتمكنت العادات من نفوسهم ، وفي تغييره حرج لهم ، وربما رجعوا إلى الشرك مرة أخرى من أجل ذلك .

ومنه ما أخرجه الترمذى عن زيد بن خالد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » وفي رواية أبي داود^(١) عن أنى هريرة يرفعه ، قال « لولا أن أشق على المؤمنين لأمرتهم بتأخير العشاء والسواك عند كل صلاة » . فهذا الإخبار يفيد أن تأخير العشاء واستعمال السواك عند كل صلاة صالحان للتشريع ، ولكن منعه من ذلك ما يلحقهم من المشقة المنفرة لهم عن الامتثال ؛ فقد عدل عن حكم إلى غيره لما يترتب على المعدول عنه من المفسدة .

ومن ذلك ما رواه مسلم وأحمد عن جابر رضي الله عنه في قصة الرجل الذي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : اعدل . فقال له عمر : دعني يا رسول الله أقتل هذا المنافق . فقال « معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي » . فقد رأى صلى الله عليه وسلم أن يتحدث بمثل هذا يُنفّر الناس عن الإسلام ، مبيّناً أن مفسدة الشفيع أكبر من مفسدة ترك قتلهم ، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل .

ومن ذلك ما أخرجه الطبراني ^(١) من حديث عبادة بن الصامت : لما نزلت آية الرجم قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله جعل لمن سيلا ، الحديث . فقال أناس لسعد بن عبادة : يا أبا ثابت قد نزلت الحدود أرايت لو وجدت مع امرأتك رجلا كيف كنت صاذا ؟ قال كنت ضاربه بالسيف حتى يسكتا ! فأنا أذهب وأجمع أربعة شهداء ! فإلى ذلك قد قضى الحائب حاجته فأطلق وأقول رأيت فلانا فيجلدونى ولا يقبلون لى شهادة أبدا ! . فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « كفى بالسيف شاهدا ، ثم قال : « لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران ! ، فأنت تراه صلى الله عليه وسلم لم يصرح فى مثل هذا بإباحة القتل ، بل نهى عنه فى بعض الروايات ، وسبب ذلك خوفه صلى الله عليه وسلم من اخلاط الامر ، وكثرة القتل بحق وبغير حق .

ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يمارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم .

من هذا ما رواه البخارى ^(٢) بسند عن يزيد بن أبى عبيد مولى سلمة بن الأكوع عن سلمة رضى الله عنه قال : خفت أزواد القوم وأملقوا ^(٣) فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فى نحر إبليهم فأذن لهم ، فلقمهم عمر رضى الله عنه فأخبروه : فقال : ما بقاؤكم بعد إبليكم ! فدخل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله : ما بقاؤهم بعد إبليهم ؟ فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ناد فى الناس يأتون بفضل أزوادهم : فبُسط لذلك نطع وجعلوه على النطع ، فقام رسول الله فدعا وبرك عليه ثم دعاهم بأوعيتهم ، فاحتسى الناس حتى فرغوا ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله . . فقد عارض عمر إذن رسول الله بالنحر بالمصلحة ، وأقره الرسول على ذلك .

وروى أبو يعلى المرسلى فى مسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر ينادى : « من كان لا إله إلا الله دخل الجنة ، فوجده عمر فردده وقال : إذا يتسكوا ! وأقره الرسول على ذلك ، ولم ينكر عليه لما وجد المصلحة فيما قال .

(١) فتح البارى ج ١٢ ص ١٥٤ .

(٢) القسطلانى ج ٤ ص ٢٨٤ .

(٣) أمناوا : افتقروا ، والاملاق : الافتقار .

ومن أوضح الواضحات على أن شريعة الله سلكت طريق جلب المصالح ودفع الحاجات، أننا نرى الشيثيين يأخذان حكما واحداً في الأصل ثم يدخل ذلك الاستثناء قلة وكثرة حسب الحاجة ومقدارها.

من ذلك ما ورد بشأن تحريم الحرمين الشريفين : الحرم المكي ، وشقيقه المدني .

فقد قال صلى الله عليه وسلم في شأن مكة ما رواه أبو داود بسند إلى أبي هريرة رضي الله عنه قال : لما فتح الله تعالى على رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة قام صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين ، وإنما أحلت لي ساعة من النهار ، ثم هي حرام إلى يوم القيامة ، لا يُعضد شجرها ولا ينفر صيدها ، لا تحل لقَطْظها ، إلا لمنشد » . فقام العباس وقال : يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا . فقال رسول الله : « إلا الإذخر » .

وقال في شأن المدينة ما رواه الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حرم المدينة قالوا : يا رسول الله إنا أصحاب عمل وأصحاب نضج ، وإنا لا نستطيع أرضاً غير أرضنا فرخص لنا . فقال : « القائمتان والوسادة والعارضة والمسد : فأما غير ذلك فلا يعضد ولا يخط منها شيء » . قال اسماعيل بن أبي إدريس : قال خارجة : المسند : مروء البكرة . فاستثنى ذلك وجعله مباحا . وروى أبو داود عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « المدينة حرام ما بين عائر إلى ثور ، لا يختل خلاها ، ولا ينفر صيدها ، ولا يصالح أن يقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجل بعيره » . فقد استثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم مما حرم ، قدر الحاجة التي سألوها . وهذا تنبيه منه صلى الله عليه وسلم على أن هذه الأشياء تتبع الحاجة إذا وجدت ، وأن المنع منها خروج بالشريعة عن وضعها الذي أخرج الناس من الحرج « وما جعل عليكم في الدين من حرج » . وعلل ابن قدامة ^(١) ذلك بأن المدينة يقرب منها شجر وزرع ، فلو منعنا من أحشاشها مع الحاجة أفضى إلى الضرر ، بخلاف مكة . والخلاصة أن السنة معلومة بالتعليل بأنواعه السابقة . وفي هذا رد على منكريه ، وعلى من قصره على الأوصاف دون الحكم والمصالح .

(١) للنفى ج ٣ ص ٣٢٠

وشىء جديد لم يظهر فى تلميل القرآن . وهو أن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها . والسبب فى ذلك - على ما يظهر لى والله أعلم - أن هذا النوع من الأحكام مفوض لرأى الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماما للمسلمين . ومن تتبّع أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم فى أجوبته للسائلين ، وجده لم يسلك فيها كلها مسلكا واحدا ؛ فتارة ينظر الوحي كما فى قصتي الظهار واللعان وغيرهما ، وأخرى يجيب من غير انتظاره ، وفى هذا قد ينزل الوحي ببيان خطئه ومعاتبته ، كما فى مسألة أخذ الفداء والإذن للمعذرين فى بعض الغزوات . وقد يرجع هو من غير أن ينزل عليه الوحي كما فى همه بالنهى عن الغيلة ، وهمه بتحريق البيوت على المتخلفين عن صلاة الجماعة ، وقوله للمرأة التى مات عنها زوجها واستأذنه أهلها فى السكحل لرمد نزل بها : لا تفعلوا ؛ بعد أن أذن لهم .

وكثيرا ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة متنوعة عن سؤال واحد إذا اختلف السائلون ؛ وأكثر ما يكون ذلك فى أفضالية الاعمال ؛ كما وجدناه فى كثير من المواطن يشاور أصحابه ويأخذ بأصوب الآراء . وقد ثبت عنه الإذن للمفتين الذين يرسلهم الى البلدان بأن يفتوا باجتهادهم حسبما يظهر لهم ، ولم يقيدهم بالنصوص أو بالرجوع إليه فى كل ما يعين لهم ، كما فى قصة معاذ وعلى رضى الله عنهما كل ذلك يهدينا الى أن المولى جل وعلا فوض إليه الحكم فى كثير من الأشياء ، وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية ، كالمعاملات والعادات وما شابهها حسبما يراه ملائما للمصلحة ، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعا أصله محكم لا يتبدل ، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط . فلكل حادثة حكم أصلى عام وهو ما يحصل المصلحة ، وعدة أحكام جزئية كل واحد منها يلائم حالة خاصة ، والتغيير فى هذه الأحكام الجزئية كالحلل والحرمة فى شىء واحد كإباحة الادخار ومنعه فى الأضحية فيما تقدم . وأما ادعاء النسخ فى تلك الأحكام والجزم بأن كل حكم متأخر ناسخ لما سبقه وإن لم ينص الشارع على نسخه ، فجازفة تكاد تخرج بالشريعة عن وضعها ، وتجعل منها صورة واحدة لا تلتين لحوادث الأيام ، ولا تسائر الزمن وتقلباته . وفى الحق أن هذا تناقض من هؤلاء ، حيث قرروا فى غير موضع أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ؛ وأين تلك الصلاحية مع إلباسهم لها ثوبا واحدا فى جميع الأعصار ؟ !

الفصل الثالث

في مسلك الصحابة في التعليل

انتقل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الاعلى تاركا وراءه هؤلاء الاصحاب رضوان الله عليهم، أمناء على شرع الله، خلفاء في قيادة الأمة، فساروا على الطريق الواضحة التي رسمها لهم . وجدوا أنفسهم أمام مشا كل الحياة المعقدة وحوادث الايام المتجددة، فبذلوا قصارى جهدهم في استنباط الاحكام، بعد أن وقفوا على أسرار التشريع، وعلّموا أنها شريعة الخلود، فسيحة الجنبات، تسير بالناس الى ما فيه سعادتهم ويحفظ عليهم مصالحهم. ولولا ما فيها من مرونة ومسايرة للزمن لما وسعت الناس بأحكامها، والمدنيات وتنوعاتها. سلكوا السبيل التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعليل الاحكام ببيان أسبابها عند الحاجة. توسعوا في ذلك ولكن من غير مخالفة ولا عصيان؛ بل اعتقاداً منهم أن شريعة الله ليست جامدة على المنصوص حتى توقع الناس في إصر أخبر الله أنه وضعه عنهم، أو تلجئهم الى حرج نفاه الله عنهم. من أجل ذلك دخلوا هذا الباب من نواح كثيرة، فتراهم تارة يعلمون الفتيا بما نص عليه كتاب الله أو نطق بمثله رسول الله؛ وطورا يعتمدون الى حكم منصوص فيستنبطون له العلة ليوسعوا دائرته؛ وأنا يحكمون أحكاما يخال أنهم خالفوا بها ما حكم الله به ولكنهم يناقش نظرهم علّموا أن الحكم معلل بعلة قد زالت، فيغيرون الحكم تبعا لتغير علته؛ وحينئذ يمنعون الناس من مباح زجرا وعقوبة لهم، أو لما يرون أنه يؤدي الى ظن خلاف الحقيقة فيقع الناس في المفاسد من أجله .

ولمّا أتى بحول الله وقوته، أذكر طرفا من هذه التعاميلات المتنوعة، فاصلا كل نوع منها عن غيره، غير منقيد بما رسمه العلماء فيما بعد من الاسماء الاصطلاحية .

والغرض من هذا التقسيم وضع صورة واضحة أمام القارئ لمسلك هؤلاء الاعلام الذين غدّوا بلبان النبوة، وشربوا من معينها الصافي؛ فهم أعلم الناس بعد رسول الله بشرع الله. ولو أن الناس ساروا على ذلك المنهج المستقيم لما وقعوا

في هذا التفرق الذي أطمع فيهم أعداءهم ولما سمعنا هذا التنازع باللقاب، ولكن إرادة الله، وتلك آية من آياته.

النوع الأول

روى أبو داود ^(١) بسند إلى مجادة بن أبي أمية قال: كنا مع بُسر بن أرطاة في البحر فأتى بسارق يقال له مصدق قد سرق بُخْتِيَّةً، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تقطع الأيدي في السفر، ولولا ذلك لقطعت». (البخية أنثى الجمال طوال الأعناق). وفي رواية الترمذي والداري «في الغزو، بدل السفر. هكذا ورد الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مجردا من بيان سبب هذا النهي. فماذا فهم أصحابه فيه من بعده؟ أوقفوا عند المخصوص وقصروا النهي على حد السرقة، وقالوا إن الشريعة نصوص تعبدنا الشارع بها، أم فهموا أن هذا النهي مغلل بعلّة قصد به دفع مفسدة عن الأمة أو جلب مصلحة لها؟

بحثنا فوجدنا ما رواه أبو يوسف ^(٢) بسند عن زيد بن ثابت أنه قال: «لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو». وهذا الأثر وإن ضعفه الشافعي فقد روى ابن أبي شيبة مثله عن عمر رضى الله عنه، وهو أنه كتب «إلا لا يجلدن أمير جيش ولا سرية أحدا الحد حتى يطالع على الدرب لئلا يحمله الشيطان أن يلحق بالكفار» ^(٣). وروى أبو يوسف في كتاب الخراج عن علقمة قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قریش، فشرب الخمر فأردنا أن نحده، فقال حذيفة «تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم!». وروى هذا الأثر عبد الرزاق بسند إلى علقمة قال: أصاب أمير الجيش وهو الوليد بن عقبة شرابا فسكر، فقال الناس لآبي مبعود وحذيفة بن اليمان: أقم عليه الحد. فقالا: لا نفعل، نحن يأزاء العدو ونكره أن يعلموا فيكون جرأة منهم علينا

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود ج ٤ ص ٢٤٦.

(٢) الرد على سير الأوزاعي ص ٨١.

(٣) وفي إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٩ رواه عن سعيد بن منصور في سننه.

وضعفا بنا . فأنت ترى أنهم رضوان الله عليهم فهموا المقصود من هذا النهي فعدوا الحكم إلى غيره من الحدود ، لما تجر إقامتها عليهم إذ ذاك من الضرر بالمسلمين . ولو تأملت هذه التعليقات في تلك الآثار لوجدت اختلافا حسب اختلاف الأشخاص . فعمرو وزيد رضي الله عنهما عللا بخوف اللحاق ، وهذا يكون في الرجل العادي من الجيش ؛ وأبو مسعود وحذيفة لم يعللا بذلك ، لأن مثل أمير الجيش لا يلحق بالعدو عادة ، بل يطمع العدو فيهم ويظهر ضعفهم أمامه إذا أقاموا عليه الحد ، وإن كان السكل يلتقي عند شيء واحد وهو لحوق الضرر بسبب ذلك الفعل . والظاهر أن هذا اتفاق من الصحابة ، حيث لم ينكر أحد ، بل كل ما فيه أن بعضهم طلب إقامة الحد بناء على ما يعرفه من الحكم العام في الحدود إذا ثبتت ، فلما بين له السبب ، سلم وأذعن . حكى ذلك الإجماع أبو محمد المقدسي كما قاله ابن القيم .

وهذا التعليل لم يخالف نصا ولا قياسا ولا إجماعا ، وليس فيه إلا تأخير الحد لمصلحة راجحة ، إما من حاجة المسلمين إليه ، أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار . ومثل هذا التأخير لعارض ، أمرٌ وردت به الشريعة ، كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع ، وعن وقت الحر والبرد والمرض ، وهو لمصلحة المحدود خاصة ، فما بالك بما هو لمصلحة الإسلام عامة ؟ فهذا النوع ورد الحكم فيه غير معال فعملوه بما يترتب على الفعل من ضرر .

النوع الثاني

أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلّة ، فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد زالت ، أو ما شرع له الحكم قد تغير ، فغيروا الأحكام تبعاً لذلك

من ذلك حكم المؤلفات قلوبهم ؛ شرع الله إعطائهم من الزكاة ، وأعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من مال الله كثيراً ، وقال في بعض المواضع : إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ تأليفاً لقلبه . وهؤلاء المؤلفات منهم من كان مسلماً ضعيف الإيمان ومنهم من كان على دينه . أعطاهم ليقوى إيمان الأول ، ويحبب الثاني في الإسلام .

مضى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك، ثم حدث في زمن أبي بكر رضى الله عنه ما رواه الجصاص^(١) في تفسيره عن ابن سيرين عن عبيدة قال: جاء عينية بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سيخة ليس فيها كلاً ولا منفعة. فإن رأيت أن نعطيناها! فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتاباً فأشهد، وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم نفل فيه فحاه! فتذمرا وقالوا: مقالة سيئة. فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكم والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام؛ اذهبا فاجهدا^(٢) جهديكما، لا يرعى الله عليكما إن رعيتمَا...! فترك أبو بكر الإنكار عليه.

فهذا أبو بكر يكتب لهما تأليفاً اقتداء برسول الله، ظناً منه أن حكم التأليف باق، فلما بَيَّن له عمر أن التأليف لم يكن إلا الحاجة وهي تكثير سواد المسلمين وتقوية شوكتهم حينما كانوا في قلة وضعف وقد انتهت هذه الحاجة وكثر المسلمون وقويت شوكتهم فلا داعي إذاً إلى التأليف - سلم له ولم يتكر عليه، بل لم يتكر عليه أحد؛ فصار إجماعاً على أن الحكم كان دائراً مع علته والغرض منه، فلما انتهى الغرض ترك الحكم

وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها. ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة الذي كثيراً ما يحتج به، وقد اعترف بكون إجماعهم حجة كل من قال بحجية الإجماع.

مثال آخر: أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة، كما رواه أبو داود^(٣) بسند إلى أبي هريرة رضى الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن - تفلات». (تفلات: غير متطيبات. يقال امرأة - تفلة إذا كانت متغيرة الريح). ولم يكن هذا حتماً بل كان إباحة بما شرطه رسول الله من عدم التزين المؤدى إلى الفساد. يدل لذلك

(١) ج ٣ ص ١٥٣.

(٢) معناه ابلغنا غايتكما في العمل.

(٣) السنن ج ١ ص ١٥٥.

ما رواه أبو داود أيضا عن ابن عمر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تمنعوا نساءكم المساجد ، ويؤتئهن خير لهن »

هذا ما كان في زمن رسول الله . ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة ، حتى قالت عائشة رضى الله عنها ما رواه أبو داود : « لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بنى إسرائيل » . فقد رأت أن ما حدث يقتضى تغيير الحكم السابق حينما كان الصلاح عاما ، والتغلب عامرة بالإيمان ، ولم يوجد الدخّل في بعض النفوس : فلو استمر الحكم مع تغيير الحال لآدى إلى مفسدة عظيمة تزيد على ما يجلبه الخروج من المصلحة من تعليم الدين وإدراك فضل الجماعة . والذي يظهر من كلامها أن نزاعا قام في هذه المسألة : فمن مبيح محتج بإذن رسول الله ، ومن مانع معلل له بدفع مفسدة الخروج من فساد الأخلاق وحدث ما ينافى الدين والكرامة .

وهذه محاورة بين عبد الله بن عمر وابن له ، رواها أبو داود ، قال ابن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل » . فقال ابن له : والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا ، والله لا نأذن لهن !! فسبّه وغضب ، وقال : أقول قال رسول الله : ائذنوا لهن ، وتقول : لا نأذن لهن ! .

فهذا النزاع يفسر لنا قول عائشة رضى الله عنها : لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وكأنه بيان لوجهة نظرها إزاء قول المخالف قال رسول الله . فقد سلمت له التصريح ولكنها لجأت الى السبب الذى من أجله أرادت المنع . ولا غرابة في موقف ابن عمر هذا ، فذلك موقفه غالبا إزاء النصوص ، فلم يكن من أهل المعانى عكس والده رضى الله عنه ، وذاك ابنه قد سلك مسلك جده من اعتبار المعانى التى شرعت لها الأحكام فيشرح لوالده السبب مع قسمه بالله : فهل ترى أنه يقسم مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضبه والده عليه وسببه له من أجل المخالفة من غير فائدة ؟ لا شيء إلا أنه دين الله والمحافظة عليه بدفع المفاسد عنه .

فماذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف ؟ لعلمهم يتعلقون بأذيال ابن عمر ويقولون مقالته ، وقد رأوا فساد الأخلاق عم كل مكان ، وتهتك النساء فاق كل حد ، وتنطع الشبان بلغ الغاية .

مثال ثالث : سبق فيما مضى موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم مع من أراد قيام رمضان بجماعة معه ظنا منهم أنه خير ، وامتناعه مع بيان السبب الذي غفلوا عنه ، وهو خوف الفرض عليهم ، وإذعان الصحابة إذ ذاك لهذا الأمر . فلما انقضى زمن الوحي ، وأمن الناس جانب الافتراض ، جاء الفاروق رضى الله عنه ، ووجد الناس يصلون في المسجد أزواجا وفرادى ، فرأى بسديد رأيه أن سبب المنع قد زال ، وأنهم لو ظلوا على هذه الحالة ربما جاء وقت تهاونوا في قيام هذا الشهر ، مع ما يشعر به الاجتماع من جمع الكلمة وتوحيد الصفوف ، فقال رضى الله عنه : « والله إنى لأراني لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل » . ثم أمر أبي بن كعب أن يصلى بهم ، ولما رآهم في الليلة الثانية ، قال : « نعمت البدعة هذه ، والتي تنامون عنها أفضل من (١) التي تقومون » .

قد يقال : هذا مسلم ، وأن عمر وجد السبب الذى من أجله امتنع رسول الله قد زال ففعل ما فعل ، وليس فيه مخالفة لما شرع في عهد النبوة : ولكن أى مصلحة جلبت من هذا العمل ، وقد ادعيت أنهم رضوان الله عليهم غيروا بعض الأحكام تبعا للمصالح ؟ . والجواب أن المصلحة ظاهرة : فإن في اتحاد الصفوف إشعارا باتحاد القلوب ، وتوحيد الكلمة ، ومنعاً لتشويش الجماعات الكثيرة بعضها على بعض .

ومن هذا النوع ما يفعل بضالّة الإبل . فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن في التقاطها ، وخضّب على السائل ، وبَيّن له السبب ، وهو أنه لا حاجة إليه حيث ترد الماء وترعى الكلأ حتى يلقاها ربها ، فكانت تترك .

مضى الأمر على ذلك حتى جاء زمن عثمان رضى الله عنه فأمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطى ثمنها ، كما رواه مالك في الموطأ (٢) ، قال : سمعت ابن شهاب الزهري يقول : كانت ضوالّ الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلا مؤبلة - لا يأخذها أحد - تتناجى لا يمسكها أحد ، حتى إذا كان زمن عثمان أمر بتعريفها ، ثم تباع ، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها « فرسول الله لم يأذن بأخذها ، وابن عفان يأمر

(١) المطبوع بشرح الباجي ١٠ ص ٢٠٧ .

(٢) ٦٠ ص ١٤٢ .

بأخذها وتعريفها وبيعها . ولم أقف له على نص يبين وجهة نظره ، وليس من المعقول أن يفعل هذا مخالفاً فعل رسول الله من غير سبب . ونحن نجزم بأنه رأى المصلحة في ذلك ، ووافقه عليه الصحابة . فقد يكون تغير النفوس وامتداد الأيدي إلى أموال الناس هو السبب ، وربما ظن الرائي لتلك الإبل تغدو وتروح كل يوم من غير صاحب أنها فقدت ربها فيأخذها لنفسه . فرأى ابن عفان رضى الله عنه أن يحسم الداء من أساسه ، ويضرب على أيدي المستهترين ، فأمر بالأخذ والتعريف والبيع ، حفظاً لأموال الناس .

مضى زمنه رضى الله عنه ، وجاء على بن أبي طالب رضى الله عنه ، فكان ما رواه الباجي في شرحه على الموطأ عن مالك أنه قال : كان على بن أبي طالب قد بنى للضوال مربداً يعلفها فيه علفاً لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال ، فمن أقام بيته على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها . قال . واستحسن ذلك ابن المسيب .

فتراه رضى الله عنه وافق ابن عفان في مبدأ الأخذ حفظاً لأموال الناس ، ولكنه خالفه في بيعها مبالغة في الحفظ ، حيث قد يكون لرب الإبل منفعة في ذاتها تفوق منفعته في ثمنها كما هو مشاهد معلوم لكل أحد ؛ وإذا كانت هذه مصالحة المسلمين وبيت المال يتفق منه على مصالحهم ، فرأى الإنفاق منه على تلك الضوال نفقة بقدر الحاجة بحيث لا يعجز بيت المال ، ولا تهلك أموال الناس . فكل فعل ما رآه مصلحة ؛ وإن كان مخالفاً في ظاهره للنص الذى كان معللاً بعله ، وقد جدّ ما يدعو إلى تغييرها .

وقريب من هذا ما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدّر الدية من الإبل وجعلها على عاقلة الجاني ، فلما ولى الفاروق رضى الله عنه نظر إلى ما فعله رسول الله فرأى أن ليس كل الناس أموالهم إبلا ، وأن إلزامهم بدفع الدية إبلا يلحقهم من أجله العنت والضيق ، وكان منه ما رواه مالك في الموطأ ^(١) بلاغاً أن عمر بن الخطاب قوّم الدية على أهل القرى فجعلها على أهل الذهب ألقي دينار ، وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم . قال مالك : فأهل الذهب أهل الشام وأهل مصر ،

وأهل الورق أهل العراق . وما رواه أبو داود^(١) بسند إلى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كانت قيمة الدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانمائة دينار أو ثمانية آلاف درهم ، ودية أهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلمين ؛ قال : فكان ذلك كذلك حتى استخلف عمر رضي الله عنه فقام خطيباً فقال : « ألا إن الإبل قد غلت ، قال ففرضها عمر على أهل الذهب ألفي دينار ، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً ، وعلى أهل البقر مائتي بكرة ، وعلى أهل الشاة ألفي شاة ، وعلى أهل الحنظل مائتي حلة . قال : وترك دية أهل الذمة لم يرفعها فيما رفع من الدية .

ولست الآن بصدد تحقيق مذاهب الفقهاء ، وأن كل ذلك يجوز أو بعضه فقط ، أو أن القيمة هي هذه أو تلك ، أو أن الإبل هي الأصل فقط أو أنها والذهب والفضة ؛ وإنما يعني أن عمر زاد فيها تبعاً لتغير قيمة الإبل ، ونوع تبعاً لمصلحته ورفعاً لما يلحق الناس من الحرج لو كفوا دفع ما ليس عندهم .

قد يقال : كيف تصح هذه الدعوى - دعوى التنويع - مع ما رواه أصحاب السنن : أبو داود والترمذي وابن ماجه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في الدية من الورق اثني عشر ألفاً . الحديث ؟ . والجواب : أن هذا الحديث في سنده مقال كما قال الزيلعي في نصب الراية^(٢) . ولو سلمنا صحته فيكفينا زيادة عمر الثياب والبقر والغنم ... الخ .

فعل عمر ذلك ، كما دون الدواوين لما دعت إليها الحاجة وإن لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وبعد ذلك نظر إلى أهل الديوان نظرة القبيلة الواحدة ؛ جمعهم الديوان بعد أن كانوا متفرقين في قبائل عديدة ؛ صاروا يتباصرون بالديوان بعد أن كانت نصرتهم بالقبيلة ، فقل رضي الله عنه الدية من العاقلة إلى أهل الديوان لما علم أنها شرعت تخفيفاً عن الجاني ، وأقرب الناس وأولاهم بتحمل ذلك من بهم النصرة . فعل هذا بمحض من الصحابة من غير تكبير منهم . وليس ذلك بنسخ ، بل هو تقرير معنى ، ودوران الحكم مع علته وهو النصرة ، وقد كانت بأنواع : بالقسامة ، والحلف والولاء ، فتغير الحال في عهد عمر . ولهذا

(١) السنن ج ٤ ص ١٨٤

(٢) راجع نصب الراية ج ٤ ص ٣٦١

المعنى قرر فقهاء الحنفية أنه لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحِرف ، فعاقبتهم أهل الحرفة ، وإن كان بالحِلف فأهله ... الخ .

ويشبه هذا النوع ما رواه صاحب المدونة قال : قال مالك : بلغني أن عمر ابن الخطاب كتب الى البُلدان ينهائهم أن يكون النصرارى واليهود فى أسواتهم صيارفة أو جزارين ، وأن يقاموا من الأسواق ، فإن الله تبارك وتعالى قد أغنانا بالمسلمين .

فقد منعهم من العمل مع نص الكتاب على حل ذبائهم ، وجعل عمر نفسه إياهم صيارفة فى الدواوين لِمَا دونها عند الحاجة ؛ ولما ذهبت الحاجة قال ما قال .

هذا وقد روى عن الإمام مالك رضى الله عنه تعليل قول عمر بأنهم يتعاملون بالربا ، فربما ظن من رآهم كذلك مع عدم إنكار المسلمين عليهم أن الربا حلال (١) ، وعلى ذلك يكون مثالا للنوع الآتى ، وهو وإن كان محتملا لهذا التعليل ، إلا أن عمر رضى الله عنه علل بزوال الحاجة ، فيكون ألصق وأقرب بهذا النوع .

النوع الثالث

أفعال شرعها الله فى كتابه أو فعلها رسول الله فتراهم ينهون عنها فى بعض الأحيان ، مع اعترافهم بشروعيتها ، دفعا لمفسدة تترتب على فعلها .

من ذلك منع عمر رضى الله عنه من نكاح المسلم للكتابية وقد عدّها الله جلّت قدرته فى عداد الحلائل : « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان » المائدة آية ٥ . روى الجصاص فى تفسيره (٢) « أن حذيفة تزوج يهودية ، فكتب اليه عمر : أن خلّ سبيلها ! . فكتب اليه حذيفة : أحرام هي ؟ فكتب اليه عمر : لا ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن ! » يعنى العواهر .

وروى هذا الأثر الإمام محمد فى كتابه الآثار (٣) ، عن ابراهيم عن حذيفة « أنه تزوج يهودية بالمدائن ، فكتب اليه عمر : أن خلّ سبيلها ، فكتب إليه : أحرام يا أمير

(١) حكى هذا التعليل الشاطبى فى الاعتصام ج ٢ ص ٢٧٤

(٢) ج ٢ ص ٣٩٧ (٣) ص ٧٥

المؤمنين؟ فكتب إليه عمر: أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلّي سبيلها، فإنّي أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين! قال محمد: «وبه نأخذ؛ لا نراه حراما، ولكننا نرى أن يُختار عليهن نساء المسلمين، وهو قول أبي حنيفة».

ففي هذا الأثر بروايتيه يمنعه من المباح خشية ما يترتب عليه من الضرر، سواء كان الوقوع في نكاح المومسات منهن، وفيه من المفاسد ما لا يخفى: اختلاط في الأنساب حيث لا تتورع، وضياع للأولاد بإفساد أخلاقهم لما شربوا لبن الفساد ونبتوا في منبت الفجور، أو تتابع المسلمين رغبة في جمالهن، فتترك المسلمات بلا زواج فيقعن فيما حرمه الله.

ولقد أصاب الفاروق في رأيه، وصدقت الأيام نبوءته، وأجبت لرسول الله دعوته «أصاب الله بك يا بن الخطاب» وحدث ما كان يخشاه لما رغب الناس عما أشار به. فانظر معي - يراعك الله - إلى ما وقع فيه المسلمون الآن من عدّهم هذا الفعل من مفاخرهم، حتى أضخى الرجل الذي يحوز أجنبية موضع إجلالهم، موسوما عندهم بأنه عريق في المدنية! وعلى العكس من ذلك من يتزوج المسلمة يوسم بالآخر وعدم مسابقتها لأموس التقدم. والرقى في نظارهم. ثم انقل بعد ذلك لترى وتسمع نتيجة الاندفاع في هذا التيار الجارف؛ تحكم في الرقاب، خروج عن حدود الإسلام بالخضوع لعادات غير إسلامية، وانعكاس الآية بتفלת القوامه من يد الرجل بعد أن ملكه الله إياها، وجعلها درجة التفضيل بينه وبين المرأة؛ وهم مع ذلك يكابرون الحقيقة متعللين بما لا يحصى نفعا. يقولون: الأولاد وتربيتهم، والحياة ونظامها، والبيوت وتنسيقها... ومن فاته الزوج منهن لجأ إلى المربيات حتى طبع النشء بطابع غير إسلامي، وأصبح الشبان ينظرون لمن عنده بقية مما بقي من دين الله، كالصلاة والصيام، نظرة السخرية والازدراء، مما يملأ القلوب أسى، والنفوس حسرة على ما أصاب المسلمين في دينهم وقوميتهم!

بعد ذلك لعل سائلا يقول: إن هذا الأثر يُخال عليه عدم الصحة، ولا أدل على ذلك من اختلاف روايتيه والقصة واحدة، فهو أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب. والجواب: أن لا تضارب بحمد الله، فالقصة واحدة؛ ولعل الفاروق

كتب له كتابين ، وفي كل معنى يصح أن يكون عسلة للنع ، أو يكون كل ذلك ما حواه الكتاب ، إلا أن بعض الرواة سمع بعضه فرواه ، والآخر سمع الباقي فحدث به ، ومثل هذا ليس غريبا عن فعل الرواة كما هو مشاهد في الحديث ، فلا وجه للشك في هذا الأمر الحاسم الذي لو عمل به المسلمون في كل أزمنتهم لما رأيتهم في هذا الضعف ، ولما تردوا في تلك المهواة التي عز النجاة منها .

ونحن لو رجعنا بهذا الحكم إلى أصل تشريعه والظروف التي أحاطت به عند نزول القرآن ، وجدنا حالة أخرى تبين حالتنا التي نحن عليها الآن ؛ فقصده كان المسلمون يسافرون إلى أرض غدير أرضهم للجهاد في سبيل الله ، وليس هناك من المسلمات ما يفهمهم مع حاجتهم إلى الاختلاط بأهل الكتاب لبث الدعوة ونشر دين الله ، وليس أوجب للسمع وقبول الكلام من السكن الذي يرفرف على الزوجين طوال مدة الحياة ، والمسلمون يؤمنون بأقوياء الإيمان لا يخشى عليهم فتنة النساء ، كيف ورسول الله بين أظهرهم ؟ هذه عوامل مجتمعة ، في وسطها أباح الله نكاح الكتائية ، مضافا إلى ما يحدثه ذلك الحل من التطيب لتسلوب أهل الكتاب والحد من ثورة الخلاف بينهم وبين المسلمين : من عرف ذلك بان له أن حل الكتائية وضعه الله موضع الحاجة في وقت جلب على المسلمين المصالح ودفع عنهم المفاسد ، فإذا نصنع وقد غدا أداة لهدم الإسلام ، ومعولا ينقض بناء لبنة لبنة على مر السنين والأيام ؟

قد يقال : لو كان الأمر كما تقول ، وأنه شرع في حالة خاصة وقد زالت عندما قوى الإسلام وكثرت المسلمات ، لصرح الشارع بنسخه عندئذ ، وذلك لم يثبت بعد . والجواب : نعم لم ينسخ ، ولسنا ندعى نسخا ، ولا أنه غير مشروع ، ولكننا نقول : إن شرعية هذا النكاح ليست مقصودة لذاتها ، بل شرعت لمصالح خاصة ، فإذا وجدنا العمل به يلحق بالمسلمين الضرر منعناه .

مثال آخر : شرع الله قصر الصلاة في السفر ، وقصر رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفةان من بعده ، فلما كان زمن عثمان حدث ما رواه سالم مولى عبد الرحمن ^(١) بن حميد أن عثمان بن عفان أتم الصلاة بمنى ثم خطب الناس فقال :

(١) كبر العيال ج ٤ ص ٢٣٩ ، ٢٤٠

« أيها الناس ! إن السنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة صاحبيه ، ولكن حدث العام من الناس ، خفت أن تستثوا » . وروى عن الزهري أنه قال : « إن عثمان أتم الصلاة بمبنى من أجل الأعراب لأنهم كثروا عامئذ ، فصلى بالناس أربعاً ليعلمهم أن الصلاة أربع » . وعن ابن جريج قال : سأل حميد الضمرى ابن عباس فقال : « إنى أسافر فأقصر الصلاة في السفر أم أتمها ؟ » فقال ابن عباس : « لست تقصرها »^(١) ولكن تمامها وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم آمناً لا يخاف إلا الله فصلى اثنتين حتى رجع ، ثم خرج أبو بكر آمناً لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين حتى رجع . ثم خرج عمر آمناً لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين حتى رجع ، ثم فعل ذلك عثمان ثلاث إمارته أو شطرها ثم صلاها أربعاً ، ثم أخذ بها أبو أمية » . قال ابن جريج : فبلغني أنه أوفى أربعاً بمبنى فقط من أجل أن أعرابياً ناداه في مسجد الخيف بمبنى : يا أمير المؤمنين ما زلت أصليها ركعتين منذ رأيتك عام الأول صليتها ركعتين ، نخشى عثمان أن يظن جهال الناس الصلاة ركعتين ، وإنما كان أوفاً بمبنى . وعن ابن عمر قال : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمبنى ركعتين ، ومع أبي بكر ركعتين ، ومع عمر ركعتين ، ومع عثمان صدراً من خلافته ، ثم صلاها أربعاً .

وروى في بعض الروايات عنه أنه لما قيل له في ذلك ، قال : « بلى ولكنى أمام الناس فينظر إلى الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين فيقولون : هكذا فرضت » . فهذا عثمان يترك القصر المشروع لما يترتب عليه من مفسدة تغيير فرائض الله لما أخبره ذلك الجاهل بأنه داوم على القصر من غير سفر ظاناً منه أن هذا فرضها ، خصوصاً وقد كثرت الأعراب عامئذ .

ومن هذا النوع منعهم من متعة الحج التي أباحها رسول الله صلى الله عليه وسلم . روى مالك في الموطأ^(٢) عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب قال :

(١) معناه ما يفعل في السفر من صلاة الركعتين هو تمام الصلاة في السفر وهو ما شرع فيه وليس هناك إتمام في السفر حتى يقال إن هذا قصر له . وهو حجة لمن يقول إن القصر عزيمة .

(٢) المتفق ٢٥ ص ٢٣٤ .

« افصلوا بين حجكم وعمرتكم ، فإن ذلك أتم حج أحدكم ، وأتم لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحج » . رواه البيهقي ^(١) أيضا بهذا اللفظ بتغيير يسير .

وروى هذا الأثر بروايات أخرى ، منها أنه قال : « إنكم إذا رأيتم العمرة في أشهر الحج خلت الكعبة من الحجاج فكانت كبيضة فارقتها فرخها : إنكم إذا اعتمרתم في أشهر حجكم رأيتموها مجزئة عن حجكم فمصرع حجكم وكانت قابية قوَبٍ عامها ، والحج بهاء من بهاء الله » يريد خلا الحج من الناس ، وكانت كصفحة البيض إذا خرج منها الفرخ .

ومنها أنه قال : « علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلها وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا بها معرسين تحت الأراك ثم يرجعوا بالحج تقطروا وسهم الخ . فهذه الروايات تفسر لنا مراده من النهي في قوله : « متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما » وأنه أراد به غير الحتم والتحریم . ولكن يشكل عليه قوله « وأعاقب عليهما » . وأمله رضي الله عنه قصد به التهديد والتخويف وإن كان في متعة النساء على حقيقتها . فما هو قصد عمد إلى الأمر المباح ونهى عنه مبينا سبب ذلك النهي وعقلته ، وهو ما يترتب على الفعل من المفاسد .

وهذه الآثار بعضها يفيد أن النهي عن فعل العمرة ، في أشهر الحج مطلقا ، لما يترتب على ذلك من اتخاذ ذريعة إلى الاكتفاء بها عن الحج ، وفيه تعطيل لشعائر الله ؛ والآخر يفيد قصر النهي عن التمتع المعروف بين الفقهاء ، وهو الإلهال بعمره وبعد الإتيان بأفعالها محل إلى وقت الحج ، ثم يهل بالحج : « كرهت أن يظلوا بها معرسين تحت الأراك ، ثم يرجعوا بالحج تقطروا وسهم » . وفي هذا إشار لشهوات النساء على البقاء في طاعة الله بالإحرام .

يقول الباجي تعليقا على هذا الأثر : « إن هذا الحديث يدل على أن عمر رضي الله عنه لم يكن نهيه عن المتعة على وجه التحريم لها على الإطلاق ، وإنما كان إما على وجه الكراهة لتفضيلها على الأفراد الذي هو أفضل ، أو للاجتناء بالدون وإيثار التمتع بالنساء إلى وقت الوقوف ؛ وإما على وجه التحريم لمن أراد فسخ الحج إلى عمرة ليتمتع بها إلى الحج . ولو أراد تحريم المتعة على الإطلاق لما قال :

(١) السنن الكبرى ٧ ص ٢٦٦ .

«إنه أتم لعمرتكم ، بل كان يقول : إنه لا يجوز الاعتمار في أشهر الحج لمن أراد الحج ، اهـ .

وعلى كل حال فالمقصود أنه نظر إلى ما يحصل المصلحة ويدفع المفسدة وفعله وإن خالف المسنون ، وأنه رأى أن التمتع رخصة والرخص إذا أدى فعلها إلى مفسدة كتخيير فرض من فروض الله يجب تركها .

والأثر الآتي بين لنا أن هذا الأمر لم يفكر فيه عمر وحده وأن الجميع وافقه ، بل كان موضع خلاف حسب اختلاف النظر . روى ابن القيم ^(١) « أن عثمان رضى الله عنه لما ذكر له التمتع بالعمرة ، قال : أتموا الحج وأخلصوه في أشهر الحج ، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل ، فإن الله قد وسّع في الخير . فقال له على رضى الله عنه : عمدت إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورخصة رخص الله للعبادها في كتابه تضيق عليهم فيها وتنبه عنها ، وكانت لذى الحاجة والنائي الدار اشم أهل على بعمرة وحج معا . فأقبل عثمان على الناس ، فقال : « إني لم أئنه عنها ، إنما كان رأيا أشرت به ، فمن شاء أخذه ، ومن شاء تركه » .

فهذه المحاورة تبين لنا اختلاف وجهات نظرهم فيه ؛ فعثمان رأى أن الإباحة كانت معللة بالضيق وعدم السعة ، فلما وسع الله عليهم يلغى أن يفردوا كل واحد منهما يسفر كي تعم المنفعة لساكني تلك الديار ، ويزيد أجر المعتمر . وابن أبي طالب يرد عليه بأن ما فعله ضيق على الناس حيث رخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الرخصة لأجل النائي والبعيد الذي يجد المشقة بالغة في سفره مرتين ، وأن السعة لا تصح أن تكون مغيرة لهذا الترخص . وهنا يقوم عثمان رضى الله عنه ، ويوضح رأيه مبينا أن نهيه ليس للتحريم ولا للنع ، ولكن على وجه الإرشاد لما رأى من المصلحة الراجحة عنده .

ومن هذا النوع ما فعله عمر بموافقة الصحابة رضوان الله عليهم في قسمة الغنيمة ، مخالفين بعض ما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لمصلحة الأمة

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٦٥ .

وحفظ كيانهما لما وجدوا أن التقسيم لو سار على ما كان عليه لأصاب الأمة من جراء ذلك ما أصابها ، بل لا تقلب ما يظن نفعه ضررا عليهم .

ولما كان هذا الحكم موضع نزاع بين العلماء فيما بعد ، وطال الكلام فيه حتى كاد يخرج عن حقيقته ، رأيت - بعون الله - أن أشرح هنا منثما ذلك النزاع ، مبينا حقيقة ما كان عليه العمل قبل زمن عمر ، لأضع له صورة واضحة أمام القارئ الكريم ، فأقول :

أنزل الله سبحانه وتعالى في الأموال التي يصيبها المسلمون من الكفار ثلاث آيات :

آية الأنفال : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل - الآية . » وهي فيما حصل لهم بقتال ، وقد بين الله تقسيمه بأنه للغنائم بعد الخمس .

وآية الف في سورة الحشر : « أبان في الآية الأولى » وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير ، أن هذا النوع حصل بغير قتال ، وهو خاص برسول الله ينقله كيف شاء ، وكانت في أرض بني النضير ، كما روى عن ابن عباس وقتادة والزهرى ويزيد بن رومان وغيرهم .

وفي الثانية ، وكانت في بني قريظة « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب . » للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون . والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم . أخبر سبحانه أن هذا المال مما أفاء عليهم ، ثم بين كيفية تقسيمه معللا ذلك ، ولكن لم يبين أنه جاءهم بقتال أو بغير قتال .

ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم فتح خيبر ، فاختلف النمل : هل فتحت
عنوة أى قهراً ، أو فتحت صلحاً ، أو تركها أهلها بغير قتال ، أو فتح بعضها صلحاً
وبعضها جلاء أهلها عنها بغير قتال ؟ وهل قسمها رسول الله كلها ، أو قسم بعضها
وأبقى بعضها أعطاه لأهلها بالشطر من ثمارها ؟ .

فمن قائل إنها فتحت عنوة وقسمت كلها ؛ ومن ذاهب إلى أنها فتحت عنوة
وقسم بعضها وأبقى البعض الآخر ؛ وفريق ثالث يدعى أن بعضها فتح عنوة وهو
الذى قسم ، وبعضها فتح صلحاً وهو الذى ترك فى أيدي أهلها .

فالطحاوى وأبو داود والبيهقى يرجعون أنه صلى الله عليه وسلم قسم بعضها
وأبقى الآخر . يقول الطحاوى (١) بعد أن روى عن عمر أن رسول الله قسمها :
« وعن ابن عباس أن رسول الله أعطى خيبر بالشطر ، ثم أرسل ابن رواحة فقاسمهم ،
وعن ابن عمر مثل ذلك ، وعن جابر أن رسول الله أقر أهل خيبر عليها . قال :
فثبت بما ذكرنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن قسم خيبر بكاملها ولما سكنه
قسم طائفة منها على ما احتج به عمر فى الحديث مع المخالفين ، وترك طائفة منها فلم
يقسمها على ما روى عن ابن عباس وجابر وابن عمر . ثم قال : فعلم من ذلك أن
له أن يقسم العقار وله تركه إن رأى ذلك صلاحاً بالمسلمين . »

والذى أراه صواباً : أنها فتحت كلها عنوة - أى قهراً وغلبة بقتال - كما رواه
وصححه ابن عبد البر ، وغلط موسى بن عقبة فى روايته عن الزهرى أن بعضها فتح
صلحاً ، وبين منشأ غلظه من أنه من جهة الحصنين اللذين أسلمهما أهلها فى حقن
دمائهم وهما : الوطيج والسلام (٢) لأنهم لما أيقنوا بالهلكة سألوه صلى الله عليه
وسلم أن يستيرهم وأن يحقن دماءهم ففعل صلى الله عليه وسلم ذلك . ولأن
ابن إسحاق روى عن الزهرى أنها فتحت كلها عنوة ، وأنها قسمت كلها كما رواه مالك
فى الموطأ - راجع فتح القدير .

(١) شرح معاني الآثار ٢ ص ١٤٤ .

(٢) ضبطها كذلك فى لسان العرب وعبارته السلام هى بضم السين وقيل بفتحها : حصن
من حصون خيبر . ويقال فيه السلايم ١ هـ (١٥٠ ص ١٩٢) الطبعة الاميرية .

وأما ما قاله الطحاوي ومن معه فهو وإن كان يجمع الآثار الواردة في الباب كما قيل ، إلا أنه يرده الآثار الصحيحة فيما صنعه عمر رضي الله عنه حيث لم يرد فيها شيء من ذلك ، بل الذي قاله فيها « لولا كذا لقسمت كل بلد يفتح كما قسم رسول الله خير » . ولو كان هذا التقسيم المدعى ثبت عن رسول الله لتمسك به عمر في احتجاجه على المخالفين ، ولقال المخالفون : قسم النصف وأبق النصف كما تريد اقتداء بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . لو كان شيء من هذا حصل لنقل إلينا ، ولو صح لكان قاطعا للنزاع ، ولما قال الخالفة في مناظرته لهم : إنه رأى ؛ إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم ؛ ولما قالوا له : تقف ما أفاء الله علينا بأسيا فإنا على من يأتي بعدنا ولم يشهد القتال ! . ألم يكن في القوم جابر وابن عباس وابن عمر ، فيرووا للمخالفين ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم بخير من إبقاء شطرها ؟ . ولما لم يكن شيء من ذلك علينا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قسم خير كلها بعد أن فتحها عنوة .

إذا تمهد هذا نقول : كان حكم الغنيمة التقسيم ، لا فرق بين أرض وغيرها ، كما صرح به الكتاب الكريم ، وفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . فلننظر بعد ذلك إلى ما فعله الخليفة الثاني ، رضي الله عنه ، في الغنائم :

روى البخاري عن أسلم مولى عمر قال : قال عمر : « أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس بيانا ليس لهم من شيء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خير ، ولكن أتركها خزانة لهم يتقسمونها . (البهتان : هو المعدم الذي لا شيء له . والمعنى لولا أن أتركهم فقراء معدمين لا شيء لهم أي متساوين في الفقر ، لفعلت ما فعله رسول الله في ذلك) كما قاله الطبري .

وروى أبو يوسف في كتاب الخراج ^(١) بعد أن حكى رأى عمر في قسمة العروض على المقاتلة وإبقاء الأرض ووضع الخراج عليها ، قال : حدثني غير واحد من علماء أهل المدينة قالوا : لما قدم على عمر بن الخطاب رضي الله عنه جيش العراق من قبل سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ، شاور أصحاب محمد في تدوين الدواوين والتفضيل في العطاء ، وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين

(١) ص ١٤ وما بعدها .

من أرض العراق والشام ، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا ، فقال عمر رضى الله عنه : فكيف بمن يأتى من المسلمين فيجدون الأرض بعلوها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت ؟ ما هذا برأى ! فقال له عبدالرحمن ابن عوف رضى الله عنه : فما رأى ؟ ما الأرض والعلاج إلا بما أفاء الله عليهم . فقال عمر : ما هو إلا كما تقول ، ولست أرى ذلك ، والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل ، بل عسى أن يكون كتلا على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلوها وأرض الشام بعلوها فما يسد به الثغور ، وما يكون للذرية والأراامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق ؟ فأكثروا على عمر رضى الله عنه وقالوا : تقف ما أفاء الله علينا بأسيا فئنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبناءهم ولم يحضروا ! فكان عمر رضى الله عنه لا يزيد على أن يقول : هذا رأى . قالوا : فاستشر . فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا ، فأرسل إلى عشرة من الأنصار من أشرفهم ورؤسائهم فأخبرهم برأيه فوافقوه عليه ، وكان مما قاله لهم : وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوها وأضع عليهم فيها الخراج ، إلى أن قال : أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها ؟ أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقون به ، وإلا رجع أهل الكفر إلى مدنها . فقالوا : قد بان الأمر . فأمر بوضع الخراج .

ثم قال أبو يوسف : حدثني الليث بن سعد عن حبيب بن أبي ثابت قال : إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجماعة المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقسم الشام كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ، فقال عمر رضى الله عنه : « إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم » .

ثم قال : حدثني محمد بن اسحاق عن الزهري رضى الله عنه أن عمر رضى الله عنه استشار الناس في السواد حين افتتح فاختلفوا ومكثوا على ذلك يومين أو ثلاثة ، ثم قال عمر رضى الله عنه : قد وجدت حجة : واستدل بآيات سورة الحشر والذين جاءوا من بعدهم ، الآيات .

فهذه الآثار تبين لنا وجهة نظر الفاروق رضى الله عنه فيما ذهب إليه ؛ فهو يسلّم لهم أن هذا المال بما أفاء الله على المقاتلين بأسيا فهم ، وأن حكمه التقسيم كما فعل

رسول الله ونطق به القرآن الكريم، ولكنه يبين المانع منه، فيقول: فكيف بمن يأتي بعدكم؟ وماذا يصنع بهذه البلاد التي تفتح وهي محتاجة إلى نفقة، مينا بذلك ما يترتب على التقسيم من الضرر العام الذي يلحق المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم، ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه. ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل بخير غير التقسيم لا حرج به عليهم، ولقال إن رسول الله ترك نصف خير المصلحة المسلمين وأنا أرى إبقاء أرض السواد كلها لتلك المصلحة، ولا تحصر نزاع المخالفين في إبقاء الكل أو البعض لا في أصل الترك.

ثم إن الأثر الأول ليس فيه أنه احتج بهذه الآيات، ولا الثاني، بل فيهما شرح لآرائه وأنه (المصلحة) المسلمين فسلوا له. وفي الثالث بعد حكاية النزاع قال: قد وجدت حجة في تركه قول الله تعالى «والذين جاءوا من بعدهم»... الآيات، وفي النفس منه شيء، وإن رواه غير واحد؛ لأن سياق الآيات لا يعطى هذا المعنى، بل هو تكلف ظاهر لا تقبله بلاغة القرآن، ولا يساعده ما روى في سبب النزول، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أراد تقسيم مال بني النضير الذي جاءهم بغير قتال على المهاجرين حيث لم يكن لهم إذ ذاك مال، نازع بعض الأنصار في ذلك ظنا منهم أن لهم حقاً فيه كمال الغنيمة، فعاتبهم الله عز وجل في ذلك فقال: «وما أفاء الله على رسوله منهم... الآية»، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم»، فقالوا: أموالنا بينهم قطائع، فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غير ذلك؟ قالوا: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: «هم قوم لا يعرفون العمل فتكفونهم وتقاسمونهم الثمر»، قالوا: نعم يا رسول الله. فنزلت هذه الآيات قاطعة للنزاع، مبيحة أن هذا المال ليس لهم فيه حق، لأنهم لم يوجفوا^(١) عليه بقوتهم. وكان سائلاً سأل - كما يقول المفسرون في مثل هذا - : إذ لم يكن لنا حق فكيف يصرف؟ فقال «فلله وللرسول ولذي القربى» الآية، معللاً هذا التقسيم بأن لا يكون متداولاً بين الأغنياء منكم أيها الأنصار، لأن المهاجرين لم يكن فيهم غنى. ثم أمرهم بامثال أمر الرسول ونهيه مذيلاً ذلك بأنه

(١) الإيجاف: أصله: التحريك. والمراد هنا الحركة في السير إليه. قال قتادة: «فأأوجنتم عليه من خيل ولا ركاب»: ما قطعتم واديا ولا سيرتم إليها دابة. وقال أبو عبيد: الإيجاف الإبزاع يعني الإسراع.

سبحانه شديد العقاب لمن خالفه . ثم أردف هذا ببيان السبب الذي من أجله قسمه على المهاجرين دون غيرهم بأنهم فقراء تركوا أموالهم وديارهم ابتغاء فضل الله ورضوانه . فيكون قوله « للفقراء المهاجرين » بدلا من قوله : لذى القربى ، وما عطف عليه . ثم أعقب ذلك بمدح الأنصار لما رضوا بحكم رسول الله وآثروا المهاجرين بهذا المال عند تخييرهم فقال « والذين تبوءوا الدار » أى المدينة « والإيمان من قبلهم » أى قبل هجرتهم ، لأن الأنصار لم يسبقوا المهاجرين بالإيمان ؛ هؤلاء يحبون من هاجر إليهم ولا ينقمون عليهم ما أخذوه بل يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم حاجة . ثم ختم الآيات بمدح الذين جاءوا من بعدهم ، أى الذين جاءوا الى المدينة مهاجرين بعد هؤلاء السابقين الذين قسم عليهم المال ، أو الذين جاءوا الى الوجود من بعدهم ، وهم التابعون ومن يليهم ، يدعون هؤلاء السابقين بالغفران وبتطهير قلوبهم من الغل والحقد والحسد عليهم بسبب ^(١) ما أخذوه .

وبهذا التفسير تتماسك الآيات ، وتتفق وسبب النزول ، ويظهر معناها واضحا جليا . ومخالفة كثير من المفسرين له لا يطعن فى صحته إذا علمنا أن هؤلاء المخالفين سلكوا فى تفسير الآيات مسلكا مذهبيا ، كل يريد إخضاع كلام الله لمذهبه ، ويجعل منه السند القوى له فيما يدعى .

على أن هؤلاء المذهبين غفلوا عما قرروه فى الفقه ، فانه عندهم غير الغنيمة التى فيها الكلام ، وحكمه غير حكم الغنيمة . ونزاع الصحابة كان فيما أصابوه بقتال من أرض العراق . ولو كان فيما أخذوه بغير قتال لما تنازعوا ، ولما كان لهم وجه للخلاف ، حيث يفعل الإمام بالنبي ما يراه مصلحة للأمة ؛ إما بأعطائه لفريق دون غيره كما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو بتركه لمصالح المسلمين .

ولمّا أطالت الكلام فى هذا المثال لما رأيت محاولة بعض الفقهاء أن يجعل ما فعله عمر هو عين ما فعله رسول الله فى خير ، أو يؤول فى الآيات تأويلا بعيدا كما فعله الجصاص فى تفسيره حتى يجعل منها سندا لفعل عمر رضى الله عنه .

(١) راجع تفسير ابن جرير ٢٨ ص ٢٨ وما بعدها .

وكل هذه التكاليف للفرار من القول بأن بعض الأحكام يتبع المصلحة ويدور معها ويكفيها ردا عليهم تأويلاتهم البعيدة التي لا تتفق وبلاغة القرآن .

بعد ذلك قد يقال : إن هذا الوجه من التفسير يخالف ما قدمته من أن الآية الأولى نزلت فيما أفاء الله على رسوله من أرض بنى النضير ، وأنها جاءت بغير قتال ، وأن الآية الثانية فيما أفاء عليهم من قرى بنى قريظة ، ولم تصرح الآية أنها بقتال أو بغيره .

والجواب : أنه لا مخالفة بينهما ؛ لأن كون الآية الأولى صرحت بأنه بغير قتال وسكتت الثانية ، وأن الأولى في أرض بنى النضير والثانية في قرى بنى قريظة ، لا يجعلهما متغايرتين لجواز أن يكون هذا الحكم عاما في المالين ، وأنه حصل بغير قتال ، واكتفى بالتصريح في الآية الأولى بأنه بغير قتال ، وبيان حكمه من التقسيم في الثانية . ويجمع الكل أنه فيء وكل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً ، ثم شرع تقسيمه على الوجه المبين في الآيات ثانياً ، كما أشار إليه ابن جرير في تفسيره .

على أن هذا الأثر الذي رووه في احتجاج عمر بهذه الآيات على رأيه ، من رواية محمد بن إسحاق عن الزهري ، وهو لا يصلح للاحتجاج به لما قرره علماء الجرح والتعديل فيه من أنه مدلس إذا عجن . وهو هنا كذلك .

ولو فرضنا صحة الأثر ، ولأن عمر احتج بآيات النفي ، فيكون ذلك عثداً - والله أعلم - من ناحية تأييد رأيه بالتعليل المذكور فيها ، وهو أن لا يكون متداولاً بين الأغنياء ويحرم منه الفقراء . وهذا - كما ترى - يلتقى مع تعليله المنقول عنه في الآثار الكثيرة لا من جهة أنه جعل هذا النوع من المال الذي تنازعوا فيه وهو الغنيمة من جنس المال المذكور في تلك الآيات وهو النفي : كيف وهما نوعان مختلفان كل له حكم خاص بصريح الكتاب الكريم ؟ والاحتجاج على هذا الوجه سائغ لا يتعارض مع قوله رضى الله عنه : إنه رأى ، لولا كذا قسمت الخ . كما لا يتنافى مع سياق الآيات وسبب نزولها .

والأثر الآتي يبين لنا أن هذا الأمر لم يفكر فيه عمر وحده أولاً ، بل أشار عليه به غير واحد من الصحابة .

روى أبو عبيد في كتاب^(١) الأموال من طريق أبي اسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر « أنه أراد أن يقسم السواد ، فشاور في ذلك فقال له على رضى الله عنه : دعه يكون مادة للمسلمين ، فتركه » . وأخرج أيضا من طريق عبد الله بن أبي قيس « أن عمر أراد قسمة الأرض ، فقال له معاذ : إن قسمتها خسر الربيع العظيم في أيدي القوم يبيدون ، فيصير إلى الرجل الواحد أو المرأة ، ويأتى قوم يسدون من الإسلام مسداً ولا يجدون شيئاً ؛ فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم . فاقضى رأى عمر تأخير قسم الأرض وضرب الخراج عليها للغانمين ولمن يحب . بعدهم » .

وقريب من هذا النوع ما رواه عبد الرزاق^(٢) عن سفيان الثوري عن عبد الله ابن دينار قال : سمعت ابن عمر يقول « كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله ابن مطيع نجبية^(٣) » إن رضيها ، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى ، فكأنما أيقظني ، فكان يبتاع ويقول : ها إن أخذت » .

فهذا ابن عمر الذى اشتهر عنه التقيد بالنصوص غالبا ، يرجع عن اشتراط الخيار المشروع لما قيل له : إن الرجل ليرضى ثم يدعى ، سداً لذريعة الفساد والدعاوى الباطلة التى يتفنن الناس فيها . وهذا دليل قوى على تغير الأحكام بتغير المصالح والأزمان ؛ فقد كان يشترط أولا عند ما كان الصلاح عاما فى الناس والإيمان قويا عندهم ، رادعا لهم عن التلاعب بهذا الشرط ؛ فلما تغيرت النفوس وظهرت الدعاوى الباطلة ، امتنع من هذا الاشتراط ، وصار يقول لمن يشتري منه : « ها إن أخذت » أى هاهو أمامك أبيعك إياه فى الحال نخذه وإلا فرده الآن .

النوع الرابع

أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ قضوا بها دفعا لمفسدة متحققة أو مظنونة وإن أدى إلى تخصيص النص أو ترك لظاهره . وهذا باب واسع ، وهو ما يسمونه السياسة . وأمثله كثيرة ، نقتصر على ذكر بعضها مع شرحها .

(١) نيل الأوطار ج ٨ ص ١٢ .

(٢) المحلى ج ٨ ص ٣٧٣ (٣) النجبية هى الغافة المتيقة التى يسابق عليها .

• المثال الأول : مسألة الطلاق الثلاث ، وإيقاعه ، وموقف عمر رضى الله عنه من ذلك .

كان الناس فى الجاهلية وصدر الاسلام يطلقون ويراجعون من غير حصر فى عدد ، حتى تضررت النساء وشكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله سبحانه قوله : « الطلاق مرتان ... ، الآيات ، مبينا طريقة الطلاق الصحيحة التى تقطع دابر فوضى الجاهلية ، محددًا عدد الطلقات بالثلاث ، وأباح للزوج فى الأوليين الرجعة فى العادة والعقد بعدها من غير توسط زوج آخر ، وجعل ذلك شرطًا بعد الثالثة ، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينبغى أن يكون عليه من كونه فى طهر مثلاً .

امتثل الناس لهذا التشريع ، فزال العنت ، واطمأنت النفوس ، حتى إذا ما أخطأ أحدهم الطريق وطلق ثلاثاً فى مجلس واحد ، وظن أن السكك واقع لا محالة ، وأن طريق الرجعة قد أغلق أمامه ، جاء الى رسول الله شاكياً نادماً فيبين له صلوات الله وسلامه عليه الحكم الصحيح ، وأن الذى وقع هو واحدة ، وأن باب الرجعة لم يغلق بعد . وفى بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم ؟ ! هى واحدة » .

سلك الناس هذه الطريقة المثلى طوال زمن النبوة وعهد الخليفة الأول وسنتين من خلافة عمر ، ثم تغيرت الأمور وتبدلت الاحوال ، فخالف الناس وتابعوا فى إيقاع الطلاق غير المفرق ، ورغبوا عن تيسير الشارح الحكيم . خشى ابن الخطاب رضى الله عنه عاقبة الأمر إن هو تركهم ، ففكر وشاور — وتلك عادته — فى عقاب يردع المتهاونين ويزجر المتسرعين الراغبين عن شرعة الله : وكان ما حدث به ابن عباس رضى الله عنهما « كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال : عمر بن الخطاب : إن الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم . فأمضاه عليهم » رواه مسلم وأحمد والحاكم . وفى رواية الطحاوى من طريق طاووس ، قال ابن عباس : فلما كان زمان عمر رضى الله عنه ، قال : « أيها الناس قد كانت لكم فى اللطالقة أناة ، وإنه من تعجل أناة الله فى الطلاق ألزمناه إياه » .

فهذا الأثر يبين لنا حكمة مشروعية الطلاق مفرقا ، وهى تيسير الله برفع الحرج الذى يلحق المطلق لو بانته امرأته مرة واحدة ، فلعله يراجع نفسه لما تذهب عنه ثورة الغضب . ولما وجد عمر فيهم رغبة عن هذا التيسير ، وهذا الإحسان من الشارع ووقعوا فى المخالفة ، عاقبهم لينثلوا . . .

انزجر الناس إلى حين . ثم عادت الفوضى ، وتنازع الناس ، بل تفتنوا فى الطلاق بصيغ غريبة ، فوقف الأئمة رضوان الله عليهم معهم الموقف الذى وقفه عمر رضى الله عنه . ولكن مع ما أفتى به الأئمة احتياطا وزجرا ، لم ينزجر الناس ، وأصبحت كلمات الطلاق جارية على السنة الرجال متزوجين وغير متزوجين . فإذا كان ما فعله عمر زجراً أصبح غير زاجر ، فهل يصح أن يبقى الإفتاء به مع غلبة الظن بعدم تحصيله للمصلحة التى من أجلها شرع ، أو نرجع بالطلاق إلى ما كان قبل عمر ونبحث عن زاجر آخر يليق بهذا العصر الذى فيه نعيش ؟ هذا أمر موكل لأولى الأمر من العلماء وفقهاء الدين .

نرجع إلى فعل عمر فنراه قد عمل بالمصلحة فى مقابلة النص ؛ عاقب الناس بمنعهم من المباح الذى رخص لهم الشارع فيه .

ويحذر بنا فى هذا المقام أن ننبه على أى شئ أوقع العقاب ؟

والذى يظهر لى — والله أعلم — أن الرجال تنابعوا فى الطلاق تبعاً لهوى النفوس وطبيعتها ، فصار الرجل كلما ضاقت نفسه من زوجته بادرها بقوله : أنت طالق ثلاثاً . تلك الكلمة التى كثيراً ما نسمعها عند حدوث أى نفرة سواء اعتقد الزوج حصول الأثر أولاً . فعلوا ذلك مُغفِلين ما رسمه الشارع فى الطلاق من التفريق . خالفوا فى هذا ، ولم يضبطوا نفوسهم عند الغضب كما طلب الشارع ، مع ما فى هذا الأمر من رجوع إلى عادة الجاهلية وهى الإكثار من الطلاق من غير حاجة مشروعة . فلما وجد منهم هذه المخالفة عاقبهم بالزام الأثر من التفريق إلى غير رجعة ؛ حتى إذا ما تصور أحدهم أن كل لفظة تحسب عليه ، وأن أثرها لازمه ، ضَبَطَ نفسه ، وامتنل أمر الله .

لم يكن فى فعل عمر مخالفة للشارع حيث لم يغير أمراً لازماً ، وغاية ما فيه أنه منعهم من الرجعة التى أباحها الله فى الطلقتين الأوليين ، ولم تكن الرجعة

لازمة لكل مطلق ، ولا تجديد العقد لكل مطلق كذلك ، ولولى الأمر أن يمنع الناس بعض المباحات زجرا لهم وعقابا على ارتكابهم المحظور . هذا ما أفهمه فى فعل عمر رضى الله عنه

المثال الثانى : كان الناس فى زمن الوحى يعطون الصناع ما يصنعون ، وكانت الأمانة عامة شاملة ، فإذا ما أخبر الصانع بهلاك الشئ المصنوع عنده صدقه صاحبه ولم يكن ثمة نزاع حتى يشرع التضمين . ثم حدث فى زمن الخلفاء رضى الله عنهم أن دخل فى بعض النفوس حب الخيانة طمعا فى أموال الناس ، فكثرت الدعاوى التى لو ترك الأمر فيها على ما كان من عدم التضمين لعم التعدى ووقع الناس فى الحرج ، لأنهم بين أمرين كلاهما يصعب احتماله : إما أن يتركوا الاستصناع وفيه من ضياع المصالح وتعطيل المعاش ما لا يخفى ، وإما أن يفعلوا فتضييع عليهم أمتعتهم وهو فساد كبير .

إزاء هذا رأى الصحابة رضى الله عنهم تضمين الصناع حفظا لمصالح الناس ودفعاً للعدوان عنهم . وفى هذا يقول على بن أبى طالب « لا يصلح الناس »^(١) إلا ذاك . والبيهقى وإن نقل تضعيف الشافعى لهذا الأثر ، ولكنه رواه بعد ذلك من غير تضعيف ، بسند عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على أنه كان يضمّن الصباغ والصائغ ، وقال : « لا يصلح الناس إلا ذاك » . وفى كنز العمال^(٢) أن عمر رضى الله عنه ضمّن الصناع الذين انتصبوا للناس فى أعمالهم ما أهلكوا فى أيديهم . وفيه عن جعفر بن محمد عن أبيه قال : كان على يضمّن الخياط والصباغ وأشباه ذلك احتياطا للناس ، وقال « لا يصلح الناس إلا ذلك » .

مثال ثالث : الزيادة فى حد الخمر .

حرم الشارع الخمر ، وبّين ما فيها من مفسد ، وما يعقب اجتنابها من مصالح ، كما سبق بيانه ؛ ولكن ليس كل النفوس يمثّل خوفا من عقاب أخروى أو رغبة فى ثواب كذلك ، بل منها من لا يزجره إلا أن يرى العذاب رأى العين ؛ فشرع الشارع

(١) السنن الكبرى للبيهقى ج ٦ ص ١٢٢ .

(٢) ج ٢ ص ١٩١ ، ١٩٢ .

الحكيم لمن يشرب الخمر عقاباً دنيوياً ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى
بشارب الخمر فيأمر بضربه كما رواه أبو داود ^(١) بسند عن أبي هريرة رضى الله عنه
« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب فقال « اضربوه » قال
أبو هريرة : فمنا الضارب بيده ، والضارب ببعله ، والضارب بثوبه . فلما انصرف قال
بعض القوم : أخزاك الله ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تقولوا هكذا
لا تعينوا عليه الشيطان » . وفي بعض الروايات تقدير ذلك بأربعين ، وفي بعضها
« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حثا في وجهه الزاب » وفي بعضها بعد الضرب
قال لهم : « بكتود » .

سار الأمر على ذلك طوال زمن النبوة وزمن أبي بكر رضى الله عنه . ثم
حدث في زمن عمر رضى الله عنه أن كتب إليه خالد بن الوليد « أن الناس قد
انهمكوا في الشرب ، وتحاقروا الحد والعقوبة ، قال : هم عندك فسألهم ، وعنده
المهاجرون الأولون ، فسألهم فأجمعوا على أن يضرب ثمانين » . وقال الراوى قال
على : « إن الرجل إذا شرب افترى ، فأرى أن تجعله كحد القرية » رواه أبو داود ^(٢)
عن عبد الرحمن بن أزهر .

وروى البيهقي ^(٣) بسند إلى الزهرى قال ، بعد أن روى ما فعله الرسول
وأبو بكر : ثم أخبرني حميد بن عبد الرحمن عن أبي وبرة الكلبي ، قال : « أرسلنى
خالد بن الوليد إلى عمر رضى الله عنه فأتيته ومعه عثمان وعبد الرحمن بن عوف
وعلى وطلحة والزبير رضى الله عنهم وهم معه متكئون في المسجد ، فقلت : إن خالد
ابن الوليد أرسلنى إليك وهو يقرأ عليك السلام ويتول : إن الناس قد انهمكوا
في الخمر وتحاقروا العقوبة فيه : فقال عمر رضى الله عنه : هم هؤلاء عندك فاسألهم ،
فقال على : نراه إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وعلى المفترى ثمانون . فقال عمر
بالغ صاحبك ما قالوا » .

فأنت ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بضرب الشارب ولم يحدد
لهم مقدارا ، بل كان هذا يختلف باختلاف الأحوال ، لأن المقصود منه التعزير

(١) ج ٤ ص ١٦٢ وما بعدها .

(٢) ج ٤ ص ١٦٦ . (٣) السنن الكبرى ج ٨ ص ٣٢٠ .

والردع . ولعل من روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب أربعين كان بتقديره في بعض الأحيان . ولو فرضنا أن رسول الله قدر أربعين فقد كان هذا القدر زاجرا في وقته ، فلما تهاون الناس بهذا المقدار وأدرك ذلك خالد بن الوليد كتب الى عمر يسأله تشريع عقاب زاجر ، فوافق على المبدأ وشاور من معه من أعلام الصحابة ، فوافقوا كذلك وكان ما سمعت . فكتابة خالد وسؤاله هذا وموافقة عمر على السؤال وإجابة الصحابة بما أجابوا به وعدم إنكار أحد ، دليل قوى على أن هذا الحكم شرع لغرض خاص هو الزجر ، وأنه لا يلزم فيه مقدار معين ، وأنه يتبع المصلحة ، وإلما سأله خالد ، ولما وافق عمر ، ولما أجاب هؤلاء .

والذى نقصده هو إثبات أنهم فعلوا شيئا لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تبعا لاقتضاء المصلحة . ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ، ففعلهم هذا عين الموافقة ، ولكننا سميناه مخالفة في موطن محتاجة الخصم الذى لو سلم معنا هذا المبدأ مبدء التعليل وأن بعض الأحكام يتبع المصلحة ، لما أطلقنا لفظة المخالفة على شيء من فعلهم .

هذا والعجب من بعض الفقهاء الذين قالوا إن هذا حد لا تعزير وهو مقدر والصحابة لم يزيدوا شيئا بل رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب ثمانين ، مستدلين بأنه في حادثة ضرب الشارب بسوط له شعبتان أربعين ، فظن من رآه أنه أربعون . وظنى أن هذا تكلف ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقصد عدد الثمانين ، بل أراد ضربه أربعين ، واتفق أن كان السوط بهذه الحالة . ولو كان الرسول صلى الله عليه وسلم قدره بالثمانين كما يقول هؤلاء ، لتابعه أبو بكر رضى الله عنه ، ولما غفل عنه هؤلاء المتشاورون ، مع أن المروى عن الصديق أنه ضرب أربعين فقط ؛ بل روى أنه ما كان يعرف المقدار بالتحديد ولم يقف عليه إلا بعد السؤال والحزر .

روى البيهقي ^(١) بسند الى عمكرمة عن ابن عباس ، أن الشَّرَّاب كانوا يُضْرَبُونَ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأيدي والنعال والعصى . قال : وكانوا في خلافة أبي بكر رضى الله عنه أكثر منهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو بكر :

(١) السنن الكبرى ٨ - ٣٢٠ .

لو فرضنا لهم هذا! فتوحى نحوا لما كانوا يُضربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان أبو بكر رضى الله عنه يجلدهم أربعين حتى توفى، ثم كان عمر رضى الله عنه يجلدهم أربعين. الى أن قال: ثم كثروا فشاورا فقالوا: ثمانين .

والمشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرهم بالضرب فيضربه كل واحد بما يجده. وهذا لا يتفق وقضية التحديد . مع أنه كان يأمرهم أحيانا بتبكيته، وطورا يحثو في وجهه التراب، ومرة ينهاهم عن التبكيته ويترك حثو التراب. على أنه لو سلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب ثمانين وقدره بهذا وأبو بكر كذلك، وكان هذا حدًا مقدرًا، فكيف يصح لخالد أن يسأل الزيادة؟ وكيف يستشير عمر مع ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وكيف يأمر عمر ولاته بضرب أربعين قبل سؤال خالده؟ أفلا يكون هذا تركًا لحدود الله! وأخيرا كيف يقول على: أرى كذا وكذا، على مسمع من أعلام الصحابة، ويوافقون على الزيادة؟

مثال رابع : يروى لنا مالك^(١) في الموطأ بسند عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب « أن غلبة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك الى عمر بن الخطاب، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر: أراك تجيعهم. ثم قال: والله لأغرمنك غرما يشق عليك! ثم قال للزنى: كم ثمن ناقتك؟ فقال المزنى: قد كنت والله أمنعها من أربعمائة درهم، فقال عمر: أعطه ثمانمائة درهم .

وقد روى ابن وهب^(٢) هذا الأثر في موطئه مفسرا، وفيه: فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم أرسل وراءه من يأتيه بهم، فجاء بهم، فقال لعبد الرحمن: « أما لولا أني أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لاكلوه لقطعتم، ولكن والله إذ تركتهم لأغرمنك غرامة توجعك! » .

فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير، وذلك لفهمه

(٢) المنتقى ٦٠ ص ٦٥ .

(١) المنتقى ٦٠ ص ٦٤ .

أن القطع عقاب للجاني من غير حاجة . ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات ، ولقد روى عن ابن عباس (١) أنه قال في عبد أذحر حمارا وقال : خفت أن أموت جوعا : لا يقطع ، ويفرم سيده ثمن الحمار . وهو مسلك عمر رضى الله عنه السابق . كل ذلك من غير إنكار عليهم من أحد . فغدا هذا العمل من مواطن الاتفاق بينهم ، ثم بعد نهى عمر رضى الله عنه عن قطع هؤلاء السارقين ماذا يصنع ؟ أيقطع المتسبب في هذا وهو السيد وهو لم يسرق ، أم يترك الأمر من غير جزاء ؟ رأى أن يفرم السيد ضعف ثمن الناقة زجرا له ولأمثاله مع أن المعهود في الشرع أن جزاء الاعتداء مثله « فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » .

هذه مثل مما حكموا بها ردعا للناس بأحكام لم تكن من قبل ، وفيها صرحوا بالتعليل وبيان الأسباب .

ومن هذا النوع ما لم يصرحوا فيه بعلّة ولكنه يفهم ذلك بمجرد النظر ، كحكم عمر رضى الله عنه بتأييد الحرمة على من تزوج امرأة في عدتها ودخل بها ، زجرا لأمثاله أن يفعلوه ، ومعاملة له بنقيض مقصوده ، مع أنها لم تعد من المحرمات في القرآن والسنة . . . وكحكم عثمان رضى الله عنه بتوريث المبتوتة (٢) في مرض الموت بعد انقضاء عدتها ، معاملة للزوج بنقيض مقصوده ؛ لأن قصده الفرار من الميراث ، وهذه لم تعد من جملة الورثة حيث خرجت عن الزوجية . . .

وإذا كان الشارع منع القاتل من الميراث معاملة له بنقيض مقصوده حيث استعجل الميراث بالقتل خرّمه الشارع منه ، فهؤلاء سلكوا سبيله موافقين غير مخالفين ، ومعتقدهم في ذلك أن الأحكام شرعت لمقاصد قصدها الحكيم سبحانه ، ولولا هذا لوقفوا عند النصوص .

(١) المنتقى ج ٦ ص ٦٤ .

(٢) الموطأ في باب طلاق المريض ج ٤ ص ٨٥ .

النوع الخامس

أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عللوها بأنها خير ،
وأحكام حكموا بها في حوادث جددت معللين بما يوافق العلال المنصوصة

فمن الأول قول عمر لأبي بكر رضى الله عنهما في مسألة جمع القرآن كما رواه البخارى لما قال له أبو بكر : كيف تفعل فعلا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : والله إنه خير ومصلحة الاسلام ، فلما اقتنع أبو بكر بخيريته أمر زيد ابن ثابت بالجمع ، فقال له الآخر : كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ؟ فأجاب بأنه خير . ووجه المصلحة فيه أن القرآن كان مكتوبا كله ولكنه مفرق ، وكان المعتمد عليه حينئذ ما في صدور الرجال ، فلما قتل عدد كبير من القراء في وقعة اليمامة رأوا أنهم لو تركوه ضاع بموت القراء .

قد يقال : إنهم لم يفعلوا شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه كان يأمر الكتاب بالكتابة ، وتوفي القرآن كله مكتوب . والجواب أنهم جمعوه في مكان واحد مرتبا بعد أن كان مفرقا غير مرتب : ولأنه لو كان مكتوبا على الوجه الذى جمعوه لما نازع أبو بكر أولا محتجا بأنه شيء لم يفعله رسول الله ، وكذلك ابن ثابت : ولما لجأ عمر الى القول بأنه خير ، بل كان يكفي أن يقول : إن رسول الله فعله .

ومن ذلك ما روى عن عمر ^(١) بن الخطاب رضى الله عنه ، أنه مرة بحاطب ابن أبى بلتعة بسوق المصلى وبين يديه غارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرهما ، فقال له : مدين لكل درهم . فقال له عمر : قد حُدثتُ بعير من الطائف تحمل زيبيا وهم يضترون بسعرك ، فإما أن ترفع في السعر ، وإما أن تدخل زيبك فتبيعه كيف شئت . فلما رجع عمر حاسب نفسه ، ثم أتى حاطبا في داره ، فقال : إن الذى قلت لك ليس عزمة منى ولا قضاء إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد فحيث شئت فبيع وكيف شئت فبيع .

فتراه بعد نهيه عن البيع بهذا السعر يراجع نفسه ويقول له : أنت حرّ فى مالك فبيعه كيف شئت ، وما قلته لك ليس إلزاما بل أردت به الخير ، ولعله رأى المصلحة

(١) الطرق الحكيمية ص ٢٣٥ .

أولاً في المنع لظنه أنه أرخص السعر لضرر هؤلاء الجالبيين أو للتغريب بهم، فلما علم الحقيقة وأن هذا لا يبيع ماله رخيصة من أجل ضرر غيره، رجع إليه وقال له ما قال. وهذا شيء عظيم لا غنى للعمليات عنه، فيجب على ولي الأمر ألا يتركهم يتحكمون في الناس بأسعارهم.

ومن ذلك زيادة عثمان رضي الله عنه الأذان الثالث على الزوراء، ولم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما كثر الناس، وعلم أن الأذان ما شرع إلا لإعلامهم بالصلاة، فلو اقتصر على ما كان قبله من الأذان بين يدي الخطيب لما أدى الأذان المقصود منه، ولغات الصلاة على من كان في مكان بعيد. ووافقه الصحابة على ذلك. وهذا وإن لم يصرح فيه بالتعليل إلا أنه ظاهر فيه والعلة واضحة.

ومن الثاني ما أخرجه عبد الرزاق^(١) وابن أبي شيبة عن القاسم: أن رجلاً سرق من بيت المال، فكتب عمر بن الخطاب « لا تقطعه فإنه له فيه حقاً ». وروى مالك في الموطأ^(٢) بسند متصل: « أن عبد الله بن عمرو الحضرمي جاء بغلام له إلى عمر بن الخطاب فقال له: اقطع يد غلامي فإنه سرق؛ فقال له عمر: ماذا سرق؟ فقال: سرق امرأة لامرأتى ثمنها ستون درهما؛ فقال عمر: أرسله فليس عليه قطع؛ خادكم سرق متاعكم ».

وروى محمد بن^(٣) الحسن قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن إبراهيم: أن معقل ابن مقرن المزني أتى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بأمة له زنت، قال: اجلدوها خمسين جلدة، فقال إنها لم تحصن، قال عبد الله: إسلامها إحسانها؛ قال: فإن عبداً لي سرق من عبد لي آخر: قال: « ليس عليه قطع، مالك بعضه من بعض... » وتقدم حكم عمر بعدم قطع غلمان حاطب وقد سرقوا؛ وحكمه بعدم القطع في عام الجماعة؛ وفتيا ابن عباس بعدم قطع العبد الذي سرق حمار الغير وذبحه لما جاع.

(١) كنز العمال . (٢) المتفق - ٧ ص ١٨٤ . (٣) الآثار ص ١٠٧ .

فهذه الآثار نفت القطع بعد ثبوت مقتضاه وهو السرقة ، وأخرجت هؤلاء من عموم النص بعد تعليلهم بما يدفع الحد عنهم من وجود الشبهة في السارق من الغنيمة وهي أنه صاحب حق ؛ وفي الخادم وهي خدمته ، وعدم إحراز المال عنه لكثرة دخوله عليه ، فلم يتحقق موجب القطع وإن سمي سارقا ؛ وفي العبد الذي سرق من زميله ، وهي أن السكل مال السيد وعدم حرزه عنهم ؛ ووجود الحاجة العامة في عام الجماعة وهي شبهة دافعة للحد ، أو الحاجة الخاصة كما في غلمان حاطب وهي جوعهم . وكل هذا موافق أو مأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم « ادروا الحدود بالشبهات » أو مافي معناه .

هذا وقد يشتهر على أحدهم الحكم في مسألة غير منصوص على حكمها ، فيتوقف عن الفتيا ، أو يحكم بحكم غير صحيح ، ذاهلا عن معنى موجود ينقض عليه حكمه ، فيبين له صحابي آخر وجه الحكم الصحيح ، فيسلم له ويحكم بما أشار به .

من ذلك ما رواه محمد بن ^(١) الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن ابراهيم « أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أتى برجل قد قتل عمدا ، فأمر بقتله ، فعفا بعض الأولياء ، فأمر بقتله ؛ فقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه : كانت النفس لهم جميعا فلما عفا هذا حيي النفس فلا يستطيع أن يأخذ حقه ، يعنى الذى لم يعف ، حتى يأخذ حق غيره ؛ قال : فما ترى ؟ قال : أرى أن تجعل الدية عليه في ماله وترفع عنه حصاة الذى عفا . قال عمر رضى الله عنه : وأنا أرى ذلك . »

بيان هذا أن الله سبحانه حكم بالقصاص في القتل إلا إذا وجد عفو ، فانه يسقط عنه القود « يأبى الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ، الحر بالحر والعبد بالعبد والآثى بالآثى ، فمن عُفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة . . . الآية » والعفو له خمسة معان ، الذى يصح منها هنا أحد معنيين : العطاء أو الإسقاط . رجح الشافعى الإسقاط ، وغيره العطاء . وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين : إما أن يعقل أو يقاد ، وفي بعض

(١) الآثار ص ١١٣ .

الروايات « إما أن يعفو أو يقتل » . وهى رواية الترمذى . وفى رواية أبى داود « فمن قتل له بعد مقاتلى هذه قتيل فأهله بين خيرتين : إما أن يأخذوا العقل أو يقتلوا ، فقد جعل الخيار للولى فى القتل أو أخذ الدية إن عفا ، وليس فى الآية والحديث حكم ما لو عفا بعض الأولياء دون الآخرين . نظر عمر رضى الله عنه فى القضية وحكم بالقتل كما هو الأصل ، ولما عفا البعض ظن أن العفو لا يعمل إلا إذا كان من الجميع فرجع جانب صاحب الأصل وهو الذى لم يعف ؛ فرد عليه ابن مسعود مبيها له أن لكل منهما حقا مستقلا لا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر ، فصاحب العفو لما عفا أسقط القود عن النفس ، فلو أمضينا أسقط حق الذى لم يعف ، ولو أمضى حق الطالب للقصاص ضاع حق الذى عفا ، فجمعاً بين الحقين نفرض الدية ، وفيها يمكن استيفاء كل منهما حقه ، فيأخذ الطالب نصيبه ويسقط حق الذى عفا .

ومن ذلك ما روى ^(١) عن عمر رضى الله عنه أنه أتاه نصرانى بشراب فسأله عن كيفية صنعه فقال : لطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . فصب عليه الماء وشرب منه ، ثم ناوله عبادة بن الصامت فأبى وقال : ما أرى النار تحل شيئا . فقال له عمر : أليس يكون خمرأ ثم يصير خلا فأكاه ؟ فعبادة امتنع من شربه ظنا منه أنه باق على حرمة لانه قبل الطبخ كان حراما فبعده كذلك ، وعلل هذا بأن النار لا تحله ؛ فبين له عمر رضى الله عنه الحقيقة وهو أنه بعد الطبخ تغيرت حقيقته ، وإذا تغيرت الحقيقة تغيرت الأحكام ، ونظر له بمسألة متفق عليها وهى أن الخمر إذا تخللت حلت وقد كانت حراما .

ومن ذلك توقف عمر رضى الله عنه فى قتل الجماعة بالواحد حينما رفعت إليه قضية المرأة التى قتلت ابن زوجها هى وخليلها ، فقال له على رضى الله عنه : يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا فى سرقة جزور فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم . فكتب عمر إلى يعلى بن أمية صاحب

(١) أصول البزدوى بشرح عبد العزيز النجارى ص ٣٠٨٠ .

السؤال أن اقتلتهما فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم اقتلتهم ، رواه عبد الرزاق في مصنفه كما قال ابن القيم ^(١) .

وجه التوقف أن الآيات والأحاديث الواردة في القصاص لم تصرح إلا بقتل الواحد بالواحد « النفس بالنفس » والآية الأخرى شرطت المساواة « كتب عليكم القصاص في القتلى » ، فظن يعلى أن المساواة لا تكون إلا بين نفسين ، ولم ينظر إذ ذاك إلى الغرض الذي شرع له القصاص وهو الجزر عن الجناية ، وأن الآيات جاءت لإبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من قتل البريء والتعدي في القصاص بقتل الجماعة بالواحد وإن لم يشتركوا في قتله ؛ فتوقف وكتب إلى أمير المؤمنين عمر يسأله عن ذلك ، فتوقف الآخر حتى بين له ابن أبي طالب العلة التي من أجلها شرع القصاص وهي الجناية وأنه لا أثر للاشتراك في إسقاطه ، وضرب له المثل بالسرقه حيث المعنى فيها واضح وهو أن السكل سارق وإن اشتركوا ، فسلم له ابن الخطاب وكتب بالقتل ... فهو لاء اتفقوا في النهاية على اعتبار المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدي إلى ضياع الدماء والحياة التي جعلها الله في القصاص حيث لا يعدم كل عدو أن يجمع لعدوه العدد الكثير ليقمنه مجتمعين إذا غلبوا أنهم ناجون من القتل ولا يلحقهم إلا ضياع جزء من المال .

ومن ذلك موقفهم من ميراث الجد مع الإخوة ؛ اختلفوا فيه لما لم يرد فيه نص خاص ؛ فن ذاهب إلى حرمان الإخوة ، ومن ذاهب إلى التشريك ، ومن ذاهب إلى حرمان الجد وإن رُجع عن هذا الرأي الأخير ، واستقر الخلاف على القولين الأولين « كما نص عليه الشافعي في رسالته ص ٥٩٥ » وكل يرجح ماذهب إليه بالمعنى الذي دار عليه الميراث وهو القرب والجزئية هنا ، فصاروا يضربون الأمثال . وإليك الحديث الذي دار بينهم :

نقل ابن القيم ^(٢) عن القاضي اسماعيل بن اسحاق بسند إلى زيد بن ثابت أن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه لما استشار في ميراث الجد والإخوة ، قال زيد : وكان

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٧ والموطأ بشرح الباجي ج ٧ ص ١١٥ .

(٢) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٦ .

رأى يومئذ أن الإخوة أحق بميراث أخيه من الجد ، وعمر ابن الخطاب يرى يومئذ أن الجد أولى بميراث ابن ابنه من إخوته ، فتحاورت أنا وعمر محاورة شديدة فضربت له في ذلك مثلاً فقلت : لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ثم تشعب في ذلك الغصن خوطان : ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهما ، ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه إلى الأصل ؟ قال زيد : فأنا أعذله وأضرب له الأمثال وهو يأبى إلا أن الجد أولى من الإخوة ويقول : والله لو أنى قضيته اليوم لبعضهم لتقضيت به للجد كله ، ولكن لعل لا أخيب منهم أحداً ، ولعلمهم أن يكونوا كلهم ذوى حق ، (أعذله : ألومه وأعتب عليه) .

وضرب على وابن عباس يومئذ مثلاً بمعناه : لو أن سيلاً سال فخلج منه خليج ثم خلج من ذلك الخليج شعبتان ...

وقد اختلف فيها قبل في زمن أبي بكر رضى الله عنه ، وكان رأيه أن الجد أولى لأنه أب فيقوم مقامه من حجب الإخوة . وفي هذا يقول ابن عباس : ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أب الأب أباً ... ! فقد اعتبر أحد طرفي القرابة وهو طرف الأصلة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب .

وهذه المثل لبيان القرب المحسوس ليقاس عليه القرب المعنوى . والله أعلم .

وفي ختام هذا الفصل نذكر نوعاً آخر مغايراً لما تقدم ، ووقف الصحابة رضى الله عنهم فيه عند النصوص ، غير باحثين عن العلل ، عاتبين على من تسامح بلمّ شرع هكذا ؟ ولِمَ لَمْ يكن كذا ، أو عرفوا العلة فيه وأيقنوا بزوالها ومع ذلك لم يغيروا الحكم وآثروا الاتباع على غيره .

روى أبو داود ^(١) بسند عن معاذة : أن امرأة سألت عائشة رضى الله عنها : أتقضى الحائض الصلاة ؟ فقالت : أحسروا رية أنت ؟ لقد كنا نحيض عند رسول الله

صلى الله عليه وسلم فلا نقضى ولا نؤمر بالقضاء . « وفي رواية أخرى بسند آخر عنها ذلك وفيه زيادة « فتؤمر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلاة » . والظاهر من الجواب في الروایتين وقولها : أحرورية أنت في الأول ، وتؤمر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلاة في الثانية ، أن السائلة سألت عن سبب التفرقة ، وإلا لو سألت عن مجرد الحكم وهو القضاء لكفاهها أن تقول في الجواب : لا نقضى . ولعل الراوى اختصر الرواية هنا . ثم رأيت في بعض الروايات تصريحاً بذلك « لم تقضى الحائض الصوم دون الصلاة ؟ » وهو الذى يتلام مع قولها رضى الله عنها : أحرورية أنت ، تريد أعراقية أنت ، لأنهم هم الذين كانوا يبحثون عن العلل ، وتوسعوا فى استعمال الرأى حينذاك .

وروى البخارى فى صحيحه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال للركن : « أ والله إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استملك وأنا استملك ، فاستلمه . وقال : « ما لنا وللمل إنما راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله ، ثم قال شئ صنعته رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه » ثم رمل . نقله البيهقى (١) فى سننه .

فهذه أم المؤمنين تؤثر الوقوف عند النص ، وتجب السائلة بأنها لا تعرف لهذا الحكم علة مع تعنيفها إياها ... وهذا عمر يعرف العلة وزوالها ومع ذلك يؤثر اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم معترفاً بأن هذا الحكم وما شابهه تعبدى محض أمرنا بالوقوف عنده لا نعدوه إلى غيره .

ولعلك تلبس من أثر عمر هذا شيئاً يميز لك بين نوعين من الأحكام . فكثيراً ما نراه رضى الله عنه يعلل الأحكام بعلل اتباعاً للمصلحة وإن أدى إلى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها ، ولكنه رأى فى هذا الفعل (الرمل) أنه وإن كانت العلة قد زالت فلم يجد مصلحة فى تركه ولا يترتب على فعله مفسدة ، ومثل هذا لا يترك . وذلك يهديننا إلى مبلغ فهمهم لشرعية الله ومقاصدها ، وعدم وقوفهم عند النص فى كل شئ ، بل فى الأحكام الثابتة التى لا يتغير المقصود منها على مرّ الأيام . وإلى هنا نكتفى بتلك المشكل من تعليلاتهم ، وهى كثيرة جداً يقف عليها المستبحر لمواضع فقهم من كتب الشريعة قديمها وحديثها .

ولقد آثرت هذا التقسيم ، وإن كفى الباحث سرد الوقائع فقط ، ليزداد الموضوع وضوحاً أمام القارئ ، ويقف منه على مبلغ تصرفهم في فهم النصوص ، ووضع أحكام الله في الموضوع اللائق بها ، حتى تفي بالغرض الذي من أجله شرعت ، وتحفظ شريعة الله غضة رطبة قابلة لكل ما يحد ويحدث . فهم بذلك أقاموا برهاناً قوياً وحجة ناصعة على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان . وكل نوع من هذه الأنواع يبين مسلماً من مسالكهم . وإنني إزاء هذا لا أدعى الفصل التام بينها ؛ ففي الأمثلة ما يصلح أن يدخل تحت نوعين أو ثلاثة بالاعتبار .

والخلاصة أنهم عللوا وأثبتوا الأحكام بناء على هذه العلل ، وفي هذا رد على من أنكر التعليل ؛ ثم توسعوا في هذا الباب فتجاوزوا العلل المنصوصة إلى المستنبطة ، وفي هذا رد على من أنكر التعليل بالعلل المستنبطة قاصراً له على ما كان منصوصاً . وقد كان عمادهم في العلل المصلحة أو الحكمة ، وهي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة ؛ وفيه رد على من منع التعليل بالحكمة أو جوزه وفرض عدم وجوده في الشريعة . وكان من نتيجة تعليمهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعاً لتغير المعنى الذي لأجله شرع الحكم . وفي هذا رد على من منع تبدل الأحكام بتبدل المصالح ووقف عند المنصوص وإن أصبح لا يحصل المقصود منه ، أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة .

والسر في ذلك - والله أعلم - أن أصحاب رسول الله نظروا إلى الشريعة في مجموعها ، ملاحظين مبادئها العامة وقواعدها الشاملة كلها في آن واحد فلم يحمّدوا . وأما هؤلاء المانعون فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحد منها جاء بشرع أبدي لا يتغير . لكن الأمر الذي لا يغفل عنه هنا هو أن المتبع لمسلكتهم في هذا التغيير يحدّم لم يندفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة ، بل كانوا يجعلون الأصل هو ما دل عليه النص وأنه الذي يجب التمسك به ، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم : « كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله » أو « كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا » الخ . ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجة ملحة ، ولا يسلبون التغيير إلا بعد تمليب الأمر على وجوهه والموازنة بين مصالحه ومفاسده ، حتى إذا ما بان لهم الراجح عملوا به . والله أعلم .

الفصل الرابع

في مسلك التابعين وتابعيهم في التعليل

مضى عصر الصحابة رضوان الله عليهم، وتركوا وراءهم طائفة عرفت في تاريخ الاسلام باسم التابعين وتابعيهم. تركوهم أمناء على شرع الله محافظين على حدود الله، فقاموا بأعباء المهمة خير قيام، بعد أن تلقنوا طريقة أسلافهم. هؤلاء وإن تفرقوا في الطريقة، واختلفوا في المشرب حسب المعين الذي شربوا منه، والصحابي الذي تلقوا عنه، والبيئة التي كونتهم. والظروف التي أحاطت بهم، فهم يلتقون عند نقطة واحدة، ويقصدون هدفاً واحداً هو إصابة الحق أنى كان، والسير بشريعة الله إلى حيث سعادة المستظلين بلوائها، كما سار سلفهم رضى الله عنهم أجمعين.

ثم إنهم وإن لم توضع أزيمة الحكم في أيديهم، فقد كانت منهم الأعوان والمستشارون، قضاة ومفتين، ومن لم يصل إلى شيء من ذلك فقد جلس في المكان اللائق به بين طيِّمات الأمة، واحنف به الناس من كل جانب، وقصده المستفتون من كل صوب؛ ولم يكن الفقه إذ ذاك نظرياً ولا فرضياً بل عملياً واقعياً - في جملة - فلا ترى سائلاً عن شيء لم يقع، ولو وقع من بعضهم مثل هذا منع الجواب حتى يقع.

في هذا العصر ظهرت طائفتان من الفقهاء: أهل الحجاز وأهل العراق؛ تميزت كل طائفة عن الأخرى بميزات أبرزها استعمال الرأى في التشريع قلة وكثرة. وبعبارة: أوضح البحث عن علل الأحكام والجري وراءها. وتحكيمها في الحوادث أو وضعها في موضع الضرورة، لا يلجأ إليها إلا عند فقدان النصوص.

فأهل العراق ، وعلى رأسهم ابراهيم النخعي وشيوخه من قبله ؛ ذهبوا الى أن الشريعة جاءت للحكم ومقاصد ، وبُنيت على أسباب وعلل ، وأنها مقولة المعنى ، وليس شيء منها قصد به التعبد إلا اليسير ، وهو باب العبادات : فمعدوا القواعد العامة وضبطوا عللها ، ثم وضعوها في الموضع اللائق بها في نظرهم . حكّموها في بعض النصوص فردوها لمخالفتها أو لمجيئها على غير مَهْشيحها . ظهر ذلك جلياً في بعض أخبار الآحاد . وليس معنى هذا أنهم أهْدروا النصوص بالكلية ، ولكنهم اكتفوا بكتاب الله ، وبما روى من حديث وآثار عن صحابة بلدهم الذين نزلوا فيها ، ورأوا فيها الغناء لتعديد تلك القواعد واستنباط الأحكام منها .

وأهل الحجاز ، وعلى رأسهم سعيد بن المسيب . وبقية الفقهاء السبعة : رأى هؤلاء مدينتهم أغنى البلدان بالحديث ، مهبط الوحي ، وجمع الصحابة : ومنها أديرت دفة الحكم السنين الطوال ، وفيها أقام الخلفاء وجمهرة الصحابة . فأفتوا وقضوا ، وحفظ الناس قضاياهم وفتياهم : فإذا ضمنا إلى ذلك بداوة البلاد وبعدها عن الحضارة ، وحوادثها المتجددة ، حكمنا بكفاية هذه الأحكام لتلك البلاد ، إلا إذا جدّ جديد ، وهو قليل ، فيمكن أخذ حكمه بقياس أو بغيره .

والذي يعنيننا الآن هو معرفة موقفهم من التعليل ، وكيف ساروا فيه ؟ وهل وافقوا أو خالفوا طريقة من سبقهم من الصحابة ؟

وهنا يجد الباحث صعوبة شديدة ، لقلة المواد التي يبني عليها حكمه : فإن فقه هؤلاء يكاد يكون مفقوداً ، لعدم تدوينه ، وإن كان وصلنا في كُتُب فقه الأئمة ، مغموراً غير متميز عنه ، ونحن نجزم بأن آراء الأئمة الذين سَعِدَتْ مذاهبهم بالتدوين لا تخرج عن آراء أولئك ؛ كيف وعندهم أخذوا الفقه ، ومن مدارسهم تخرجوا أئمة وفقهاء وقضاة ومفتين ؟ وفي الكتب التي بأيدينا من الفقه المقارن كثيراً ما تُذكر المذاهب ، ويُنسب بعضها لهؤلاء التابعين ومن بعدهم . ولما كان هذا لا يعيننا الغناء كله في بحثنا الذي نحن بصدده ، رجعت إلى كتب التراجم والآثار والتاريخ ، فوجدت قدراً غير قليل أمكنني الوصول به إلى ما أريد .

ولإليك أيها القارئ طائفة من تلك الفتاوى والأقضية ، مع عللها التي عللوا بها ؛ وهي لا تخرج في جملتها عن طريقة الصحابة رضى الله عنهم ؛ لذلك قسمتها تقسيما يقرب من التقسيم السابق ، وهي أنواع :

النوع الأول

أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة ، وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصلا إلى خلاف المصلحة ، فعملوا بالمصلحة ، وإن أدت إلى تقييد النص ، أو تخصيصه ، أو ترك لظاهره :

المثال الأول : روى مسلم ^(١) في صحيحه بسند عن مجاهد عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد » ، فقال ابن له ، يقال له واقد : إِذْنٌ يَتَّخِذْنَهُ دَغَلًا ! . وفي رواية غيره أنه أقسم بعد ذلك أنه ليمنعن .

فهو لم ينكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباح لهن ، ولكنه وجد الحالة تغيرت ، والنفوس دخلها ضعف الإيمان ، فلو أبيع لهن الخروج ، ترتب على ذلك فساد كبير ؛ وقد تقدم موقف الصحابة من هذا الحكم ، ومقالة أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ^(٢) .

المثال الثاني : روى ابن القيم ^(٣) عن عمر بن الخطاب ، وشریح القاضي . وسعيد بن المسيب ، وعمر بن عبد العزيز : جواز شهادة القريب لقريبه ، من والد وولد وزوج وغيرهم . وروى عن الزهري أنه قال : « لم يكن يهتم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده ، ولا الولد لوالده ، ولا الأخ لأخيه ، ولا الزوج لامرأته ؛ ثم دَخَلَ الناس بعد ذلك ، فظهرت منهم أمور ، حملت الولاية على

(١) المتن ج ٢ ص ٣٣ . (٢) انظر ص ٣٩

(٣) إعلام الموقعين ج ١ ص ١٣٥ .

اتهمهم ، فتركت شهادة من يُتهم إذا كانت من قرابة ، وصار ذلك من الوالد والولد والأخ والزوج والمرأة ، لم يُتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان .

ونحن إذا رجعنا لأدلة قبول الشهادة وجدناها غير مقيدة بهذا الشرط : « أن لا يكون قريباً » ؛ فالقرآن شَرَطَ العدالة ، والسنة أخرجت بعض الأفراد ليس هؤلاء منها . وكان بالناس صلاح في صدر الاسلام ، لم يكن الرجل يبيع دينه بدنياه فيشهد بغير الحق . كيف وهم عباد الرحمن الذين مدحهم الله بأنهم لا يشهدون الزور ؛ فلا الوالد يشهد بغير ما أحل الله شفقة على ولده ؛ وكذلك الوصلة بين الزوجين لم تكن بلغت درجة أن يشهد أحدهما للآخر بغير الحق .

من أجل ذلك قبل الصحابة ومن بعدهم شهادة هؤلاء لأولئك . وفي هذا يقول شريح لما أتاه على بن كاهل وامرأته وخصم ، فشهد لها زوجها وأبوها ، فأجاز شهادتهما ؛ فقال الخصم : هذا أبوها وهذا زوجها . فقال له شريح : أتعلم شيئاً تجرح به شهادتهما غير هذا ؟ « كل مسلم شهادته جائزة » . وفي رواية : فن يشهد للمرأة إلا أبوها وزوجها ؛ افتراه يرد على الخصم تجريحه بالأبوة والزوجية ، ويقول له : ائت بغير هذا ، وأخبره أن كل مسلم شهادته جائزة . وفي الرواية الأخرى يبين له أن المرأة قد لا تجد من يشهد لها غير هؤلاء ، فقد تكون مخدرة والشئ المدعى مما يخفى على الناس ، فإذا ردت شهادتهما لحقها ضرر كبير .

فلما تغيرت النفوس وضعف الإيمان ، وظهرت أمارات التهم ، وجد القضاة أن تركهم على ما كانوا عليه قبل من قبول الشهادة ، يوصل الى ضياع الحقوق ووقوع الناس في الضرر والخرج ؛ فدفعوا لهذا الفساد ردوا شهادتهم عملاً بالمصلحة ، وخصصوا بها نصوص الشهادة . وإن الناظر في كلام الزهرى يجد فيه تصريحاً بأن الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وأن التغير لا يقتصر على قدر مخصوص في زمن معين ، بل يسير مع المصلحة « وصار ذلك من الوالد والولد والأخ والزوج والمرأة لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان » . وهذا يفيد أنه لو وجد اتهام لغير هؤلاء ردت شهادتهم لذلك السبب وتلك العلة .

قد يقال : كيف تم هذه الدعوى مع ما ورد من الحديث « لا تقبل شهادة الولد لوالده ولا شهادة الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الأجير لمن استأجره » الدال على أن رد شهادة هؤلاء من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس عملاً بالمصلحة تبعاً لتغير الزمان ؟ .

والجواب : أن هذا الحديث غريب كما قاله صاحب نصب^(١) الراية . والصحيح فيه أنه مروى عن شريح رواه عبد الرزاق في مصنفه وابن أبي شيبة . وإن قال الزيلعي بعد ذلك : رواه الجصاص بأسناده عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وصاحب الفتح^(٢) من بعده يؤيده في هذا ويقول إن روايته ثقات الخ ، ولكن يبعد أن يكون روى مثل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يبلغ هؤلاء الذين قبلوها : عمر وسعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز وشريح .

فان قالوا : هذا خبر آحاد ولا يلزم فيه أن يبلغ كل واحد . قلنا : عجبا لكم فكيف جوزتم تخصيص الكتاب به على أصولكم ؟ ولعل قائلا يقول : كيف رضى أن يكون هذا من كلام شريح وتشك في نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تصحح مخالفة شريح له ، وهل هذا إلا تناقض ؟ !

والجواب : أن لا تناقض بحمد الله ، وكلا الأمرين « الإجازة والرد » صح عن شريح ؛ فالإجازة في مبدأ حياته القضائية ؛ والرد في آخرها . ومن عرف أنه شريحا مكث في القضاء أطول مدة في تاريخ القضاء حيث مكث نحواً من ستين عاماً ، لم يستبعد ما قلناه ، ما دما نرى أن هذا الحكم مما يتبع المصلحة ويدور معها .

وما روى عنه أنه رد شهادة الحسن لأبيه رضى الله عنهما كما رواها الزيلعي^(٣) لا يقدح فيما ذهبنا إليه ، لجواز أن يكون هذا غير ثابت ، أو حصل في زمن الفتنة فرأى سداً للذريعة عدم قبول هذه الشهادة وإن كان لا يشك في عدالة صاحبها رضى الله عنه . على أن لنا في المحاورة التي دارت بين علي وشريح حجة على عدم

(١) - ٤ ص ٨٢ . (٢) فتح القدير - ٦ ص ٣١

(٣) تبين الحقائق - ٤ ص ٢٢٠ .

صححة الحديث . قال شريح إيت بشاهد آخر ، فقال : مكان الحسن أو مكان قبر ؟ فقال : لا بل مكان الحسن ؛ فقال : أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للحسن والحسين ، هما سيدا شباب أهل الجنة ؟ قال : سمعت ولكن إيت بشاهد آخر الخ . ولو كان على يعرف هذا الحديث لما اعترض ، بل لما أتى بآبئه يشهد له ، ولما لجأ الى الاستدلال على عدالته بقوله : أما سمعت الخ . وكذلك لو عرفه شريح لقاله في مبدأ الأمر ، وعند قول رسول الله صلى الله عليه وسلم تقطع الحجة ويفض النزاع . والخلاصة أنهم خصصوا عموم الأدلة بالمصلحة لما تغيرت الأحوال .

المثال الثالث : أفنى سالم بن عبد الله وسليمان بن يسار المرأة المتوفى عنها زوجها إذا خشيت على بصرها من رمد أصابها : أنها تكتهل وتتداوى بدواء الكحل وإن كان فيه طيب ، كما رواه مالك في الموطأ^(١) مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك أهل المرأة التي اشتكت عينيها في العدة وقال : لا . مرتين أو ثلاثا . فظاهر الحديث يدل على عدم الإباحة وإن خافت الضرر ؛ وهؤلاء فهموا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يقصد ذلك ، أو قصده وإن كان فيه ضرر لتلك المرأة لدفع مفسدة أعظم من هذا وهي التجميل المؤدى الى رغبة الخسّاب فيها أو الى شيء آخر ؛ وعملوا بالمصلحة وخصصوا النص بها مستنديين الى أدلة نفي الحرج .

المثال الرابع : روى البكندى^(٢) قال : حدثني الحسين بن أحمد بن حيّون الخولاني الأنصاري قال : حدثنا عبد الملك بن شعيب بن الليث ، قال : حدثني أبي قال : سمعت أبي قال : إن رجلا وامرأته اختصما عند قاضي مصر توبة بن نمر الحضرمي في زمن هشام فطلقها ، فقال توبة : متّعها فقال : لا أفعل ، قال فسكت عنه لأنه لم يره لازما له ، فأتاه الرجل الذي طلق امرأته في شهادة ، فقال له توبة : لست قابلا شهادتك ، قال ولم ؟ قال إنك أبيت أن تكون من المحسنين ، وأبيت أن تكون من المتقين ، ولم يقبل له شهادة . يشير الى قول الله تعالى « ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حتما على المحسنين ، وقوله » والبطاقات متاع بالمعروف حتما على المتقين ، البقرة آيتي ٢٣٦ و ٢٤١ .

(١) المتفق ٤ ص ١٤٦ . (٢) كتاب القضاء ص ٣٨ .

فقد رد شهادته من أجل امتناعه عن إعطاء مطلقته المنعة التي لم تجب عليه؛ ومثل هذا لا يقدح في العدالة ولا يثبت به تجريح، واسكنه رآه زاجر له ولا مثاله مؤلماً له حيث آلم المرأة بالطلاق ولم يقبل أن يخفف عنها بأعطاء درنهمات يسيرة ولم يمثل أمر القاضى؛ وفي مخالفة أمر القاضى تهوين لشأنه عند الناس وفتح لباب العناد، ولأن من يأتى أن يكون محسناً بالمباح ربما جره الى ترك غيره من المفروض.

وما أشبه هذا بما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وهو ما حدثنا به مالك في (١) الموطأ: أن الضحاك بن خليفة ساق خليجاً له من العريض فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة فأبى محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعنى وهو لك منفعة تشرب به أولاً وآخرأ ولا يضرك؟ فأبى، فكلم فيه الضحاك عمر رضى الله عنه، فدعا عمر محمد بن مسلمة فأمره أن يخلى سبيله، فأبى؛ فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تشرب به أولاً وآخرأ وهو لا يضرك؟ فقال محمد: لا والله! فقال عمر: والله ليرن ولو على بطنك! فأمره عمر أن يحريه. ففعل الضحاك.

فقد حكّم المصلحة ناظراً لأنه نفع محض لا ضرر فيه على صاحب المال، وإن خالف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ما رواه الحاكم على شرط الصحيحين: «لا يخل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس» ولعله استثناه منه أو حمل النص على غير هذا وإن كان عاماً في لفظه؛ حملة على ماذا كان يلحق صاحب المال ضرر أو لا نفع له فيه.

المثال الخامس: روى أبو داود (٢) وغيره من حديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله سحر لنا، فقال «بل ادعوا الله» ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سحر لنا، فقال «بل الله يرفع ويخفض وإنى لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندى مظلمة». فهذا رسول الله لا يرضى بالتسعير، ويشير الى

(١) المنتقى ٦ ص ٤٥ . (٢) السنن ٣ ص ٢٧٢ .

أنه ظلم لما فيه من جبر الناس على بيع أموالهم بما لا يرضون به ، والله لم يبيع أكل أموال الناس إلا إذا كانت تجارة عن تراض . ولكن طائفة من التابعين كسعيد ابن المسيب وريعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصارى أفتوا بجوازه كما نقله أبو الوليد الباجي عنهم في شرح^(١) الموطأ : فما الذي استندوا اليه والحديث صريح لا لبس فيه ؟ هل ورد حديث آخر يبيح التسعير ؟ لا . ولكنها المصلحة ودفع الضرر عن الناس كما قال الباجي موجهها هذا الجواز : « أنه نظراً لمصالح الناس ومنع للأفساد عليهم وليس فيه جبر للبيعة على البيع حتى يكون منافياً للملك ، ولكنه منع من البيع بغير هذا السعر على حسب ما رآه الإمام من المصلحة فيه للبائع والمبتاع ، ولا يمنع البائع ربحاً ولا يسوغ له منه ما يضر الناس ، اهـ .

نظر هؤلاء الى النهي معللاً بعدم ما يقتضيه ، وبمجرد غلاء السعر الذي حدث لا يوجب . فلما جسد في زمنهم ما يحوج اليه أفتوا به . ولا يظن أن هذه الفتوى نسخت الحديث ، بل الحديث باق بحكمه إلا أنه لما أصبح العمل به مفوتاً للمصلحة في هذه الحالة ترك لذلك حتى إذا جاء وقت لا حاجة فيه الى التسعير رجعنا الى العمل بالحديث ؛ ولو كان نسخاً لما جاز الرجوع الى حكم منسوخ بالإجماع . ومن تأمل لفظ الحديث بروايته لم يجد فيه أن التسعير حرام لا تصريحاً ولا تلويحاً ، بل غاية ما فيه تفويض الأمر لله لأنه التقابض الباسط ، وأمرهم لهم بالدعاء كي يرفع الله عنهم ما نزل بهم ، ولم يكن ثمة غير غلاء السعر ، والغلاء كما يكون من تحكم أصحاب السلع رغبة في ربح كبير ، يكون من قضية العرض والطلب . فلو كان الذي حدث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو تحكم التجار قصد إضرار الناس ، ما تركهم من غير تسعير رفعا لهذا الظلم ، ولكنه مجرد الغلاء فقط كما جاء عن بعض الرواة لهذا الحديث : « غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس سعر لنا يا رسول الله ، الخ .

المثال السادس : روى محمد بن^(٢) الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم في الرجل يطرق الرجل في داره فيصبح ميتاً فيدعى صاحب الدار أنه قاتله

وأنه كابره فلذلك قتله ؛ قال : ينظر في المقتول فإن كان داعرا يتهم بالسرقه بطل دمه وكانت عليه الدية ، وإن كان لا يتهم في شيء من ذلك ولا يعلم منه إلا خير قتل به . وإن ادعى صاحب الدار أنه وجده على بطن امرأته فلذلك قتله ، قال : ينظر فإن كان داعرا يتهم بالزنا بطل القصاص وكانت عليه الدية ، وإن كان لا يتهم في شيء من ذلك ولا يعلم منه إلا خير قتل هذا به . قال محمد : وبهذا كله نأخذ ، وهو قول أبي حنيفة في السرقة : وأما الفجور فلا أـ فـظ ذلك عنه . . . ففي هذا الأثر يفتي إبراهيم السائل . فـرقا بين حالين : حالة التهمة وغيرها ، فقاتل الذي عادته الدعارة لا يقاد به ، وقاتل الرجل الصالح يقاد به ؛ ولم يشترط في ذلك شهودا ولا غيرها من البيّنات حيث الوقت لا يمكن فيه وجود بيّنة .

ونحن إذا نظرنا لهذه الفتيا مع ما ورد في الحكمين من النصوص ، وجدناها معتمدة على المصلحة الى حد كبير .

أما السرقة فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أباح القتال دفاعا عن المال فقال « قاتل دون مالك » ولم يكتف بذلك بل أخبر أن صاحب المال لو قتل كان في الجنة ولو قتل المعتدى كان في النار . فلم يحكم صلى الله عليه وسلم فيه بقود إذا قتله . ومعلوم أن مثل هذا لا يثبت بمجرد الدعوى بل لا بد من بيّنة على ذلك بهتضى عموم قوله صلى الله عليه وسلم ، « البيّنة على المدعى واليمين على من أنكر » .

وأما دعوى الزنا ، فقد ورد فيها حديث سعد بن أبياتة السكينة مصرحة بالحكم ، وهو أن رسول الله نهى عن القتل ، وأن سعدا لما قال : يا رسول الله أرأيت إن وجدت مع امرأتى رجلا أمهه حتى آتى بأربعة شهداء ؟ قال نعم ، وفي بعضها أيقنته قال لا . والذي يعيننا من هذا أنه لم يبيح قتله ولم تحدث حادثة كهذه حتى يحكم فيها رسول الله بحكم صريح قتل أو عفو .

وأخرج الطبراني ^(١) من حديث عبادة بن الصامت في قصة سعد بن عبادة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في آخرها « كفى بالسيف شاهدا » ثم قال : « لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والافيران » فالرسول صلى الله عليه وسلم

(١) راجع فتح الباري ج ١٢ ص ١٥٤ وما بعدها .

في هذه الرواية يقول : إن السيف يكفي شاهد ولا حاجة إلى الشهود ، ولكن منع من ذلك الحكم ما يترتب عليه من الفساد الكثير ، وهو كثرة الدعاوى ووقوع هذا الأمر من ينار ومن غيره إذا علموا أن لاقصاص عليهم ، وأنهم مصدقون بمجرد الإخبار بعد القتل ؛ ومع ذلك كانت المسألة فرضية لم تقع بعد حتى يحكم فيها رسول الله بحكم قاطع بالقود أو بنفيه أو بالتفصيل .

مضى الأمر على ذلك حتى كان زمن عمر رضى الله عنه ، وحدثت حوادث من هذا النوع ، ففرض فيها بعدم القود ، وفي بعضها كتب كتاباً في العلانية بالقود وآخر في السر بالدية ونفي القود ، وغير ذلك من الآثار ، ولم يرد عنهم تفصيل كهذا .

فأنت ترى الأحاديث مطلقة عن التفصيل ، وأحكام الصحابة كذلك . ولكن النخعي يفصل كما سمعت ، وليس له مستند في ذلك - فيما أعلم - إلا المصلحة ، فهو لم يشترط بينة في سقوط القود ، بل استند إلى كون الرجل اشتهر بالدعارة . فإذا انتفت واشتهر الرجل بالصلاح ، وجب القود لأنه لا شبهة هنا .

ويشبه هذا ما رواه ابن أبي شيبة عن حنظلة بن أبي سليمان عن القاسم : سئل عن السكران يسرق ؟ فقال : « إن كان يعرف بالسرقة قبل ذلك فاقطعه وإلا فلا » مع أن أدلة القطع في السرقة لم تفرق بين سارق وسارق إلا ما وضخته السنة من بيان المال الذي يقطع في سرقته ومقداره وبعض قيود أخرى ، وأن الحد لا يقام إلا على مكلف . كل هذا مسلم . بعد هذا يقال : هل السكران مكلف في حالة سكره حتى يقطع إذا سرق ؟ أو غير مكلف فيدراً عنه الحد ؟ أو هو مكلف ولكن سكره شبهة تدرك الحد عنه عملاً بحديث « ادرموا الحدود بالشبهات ما استطعتم » أو ما في معناه ؟ فإذا تعين شيء من هذه الاحتمالات استوت الحالتان ، معتاداً أو غير معتاد ، فيقطع أو يدرك عنه الحد . والمفقى هنا نظر للبعى الذى شرع له الحد وهو الزجر ، وهو لا يكون إلا على جناية تامة لا شبهة فيها ، ومعلوم أن السكران في حالة سكره لا يقصد الجناية لفقد الشعور بمعنى الجناية ، ومقتضى ذلك درم الحد عنه لافرق بين معتاد وغيره ، إلا أنه أفتى بقطع المعتاد درم للمفسدة وحفظاً لأموال الناس ؛ لأنه إذا علم السارق أن لا قطع عليه إذا سرق وهو سكران وجد الطريق مفتوحاً أمامه ، فإذا ما حدثته نفسه بأخذ مال فلان أو فلان ، شرب فهذى ، ثم اعتدى

وحصل على بغيته : فإذا ما أخذ ليقام عليه الحد ، ادعى أنه سكران وسهل عليه الادعاء ، وهانت عليه جلدات معدودة في سبيل تحصيل غرضه وهو مطمئن إلى سلامة يده .
والخلاصة : أنه فهم أن السكر شبهة يدرأ بها الحد لشبهه بالجنون ، إلا أنه حكم المصلحة في مقابلته ، لأنه لو أخذ على إطلاقه لحصل فساد كبير كما تقدم .

المثال السابع : روى الطبري ^(١) عن هشام بن عروة أنه قال : سألت قوم عروة عن تلصص في الإسلام فأصاب حدوداً ثم جاء تائباً ، فقال : لا تقبل توبته ؛ لو قبل ذلك منهم اجترؤوا عليه وكان فساداً كبيراً ، ولكن لو فر إلى العدو ثم جاء تائباً لم أر عليه عقوبة . قال : وقد روى عن عروة خلاف ذلك ، وهو ما حدثني به علي قال : حدثنا الوليد قال : وأخبرني من سمع هشام بن عروة قال : يقام عليه حد ما فر منه ، ولا يجوز لأحد فيه أمان . يعنى الذى يصيب حداً ثم يفر فيلحق بالكفار ثم يجرى ثانياً .

فإذا صح ذلك عنه وهو أنه يقام عليه الحد مطلقاً سواء فر إلى العدو أو لم يفر ، ولا تنفعه التوبة في إسقاط الحد ، وهو ما ذهب إليه كثير من السلف منهم إبراهيم النخعي وسعيد بن المسيب كما رواه البيهقي في سننه الكبرى .

نقول : إنه على قبول التوبة المسقط للحدود عنه بأنه فتح لباب الفساد والتعدى ، مع أن الآية صريحة في قبول توبته ما دامت توبته قبل أن يُقدَّر عليه « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفقوا من الأرض ، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم . إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم » المائدة آيتى ٣٣ ، ٣٤ .

فهذه الآية لم تقيد بمسلم ولا بكافر ؛ فالظاهر فيها العموم ، ويتبعه أن يكون قبول التوبة عاماً لافرق بين مسلم وكافر . وبهذا عمل الصحابة رضوان الله عليهم . فقد روى ^(٢) البيهقي بسند عن الشعبي أن عثمان استخلف أبا موسى الأشعري رضى الله عنه ، فلما صلى الفجر جاء رجل من مراد فقال : هذا مقام العائذ التائب ! أنا فلان ابن فلان ممن حارب الله ورسوله ؛ جمعت تائباً من قبل أن تقدروا على . فقال أبو موسى : جاء تائباً من قبل أن تقدروا عليه فلا يعترض إلا بخير . ورواه

(١) التفسير ج ٦ ص ١٤٢ (٢) السنن الكبرى ٨ ص ٢٨٤ .

ابن جرير بسند آخر ، وفي آخره : فأقام الرجل ما شاء الله ، ثم إله خرج فأدركه الله بذنوبه فقتله .

وروى ابن جرير أن حارثة بن بدر كان محارباً في عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فطلب من الحسن ثم من ابن جعفر أن يستأمن له علياً ، فأبى عليه ، فأتيا سعيد بن قيس فقبله ، فلما صلى على الغداة أتاه سعيد بن قيس فقال : يا أمير المؤمنين ما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ؟ فقرأ على الآيتين ، فقال سعيد : وإن كان حارثة بن بدر ؟ قال : وإن كان حارثة بن بدر ، قال فهذا حارثة ابن بدر جاء تائباً فهو آمن . قال : نعم فجاء به فبايعه ، وقبل ذلك منه ، وكتب له أماناً .

وواقعة « على الأسدي الذي حارب وأخاف السيل وأصاب الدم ثم سمع رجلاً يقرأ « يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تمنظوا من رحمة الله ... » الآية فاستعادها فأعادها القاريء ، فغمد سيفه وجاء المدينة تائباً بعد أن عجزت الحكومة والناس عنه ، فأخذ بيده أبو هريرة وجاء به والى المدينة مروان بن الحكم وقال له : لا سبيل لكم عليه ولا قتل ، فترك من ذلك كله . كل هذا من غير إنكار من أحد .

فما الذي حدث في زمن عروة حتى قال ما قال « لا يقبل ، لو قبل ذلك منهم اجترؤوا عليه وكان فساداً كبيراً ؟ » . أتغيرت النفوس واتخذت ذلك ذريعة إلى التعدي على الغير ؟ أم أن الآية خاصة بالكفار كما يقول بعض المفسرين ؟ أما خصوص الآية فغير مسلم ، لأن الصحابة عملوا بها في حق المسلمين كما سمعت . ولو سلمنا خصوصها وأنها عند عروة خاصة فما الذي ألجأه إلى أن يقول : لو قبل ذلك منهم الخ ؟ وهل كان عليه شيء لو قال إن الآية خاصة لا تشمله ؟ . فالظاهر أن الآية عامة وأنهم خصصوها بالمصلحة ودفع المفسدة لما وجدوا العمل بعمومها يفتح على الناس باب الشر فيتجارؤون على ذلك إذا علموا أن لا حد عليهم . فعلوا ذلك لما وجدوا غلبة الشر على النفوس ، وأصبح العدوان دينها ، عكس ما كان في عصر الصحابة ، حيث كان الصلاح عاماً ، والتقوى ظاهرة ، والنفوس قانعة . والله أعلم .

وهذه فتوى فقيهين متعاصرين في حادثة واحدة ، كل ذهب فيها مذهبا ، مستندا إلى علة ، ناظرا لما يترتب على الأمر من فساد أو صلاح :

يروى لنا ابن سعد ^(١) بسند عن أبي اليقظان قال : كان سعيد بن جبير يقول .
يوم دير الجاجم وهم يقاتلون « قاتلوهم على جورهم في الحكم ، وخروجهم من الدين ،
وتجبرهم على عباد الله ، وإماتهم الصلاة ، واستدلالهم المسلمين ... الخ » .

وروى في ترجمة الحسن ^(٢) البصري : « أنه لما سئل عن قتال الحجاج قيل له
ما تقول في قتال هذا الظاغية الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك
الصلاة وفعل ما فعل إلى آخر ما فعل الحجاج ؟ قال : أرى أن لا تقاتلوه ، فإنها إن
تسكن عقوبة من الله فما أنتم برادى عقوبة الله بأسيا فكم ، وإن يكن بلاء فاصبروا
حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين ، قال فخرجوا ولم يقبلوا كلامه ، فقتلوا جميعا
مع ابن الأشعث .

فإن جبير نظر إلى أن هذه الفعال منا كبر يجب تغييرها ، ليعود العدل ، ويحول
الظلم ، وترجع للناس الطمأنينة . وكأنه ظن أنهم قادرون على التغيير باليد . والحسن
رأى أن هذا المنكر وإن أوجب القتال إلا أن ما يترتب عليه من الفساد أعظم :
كثرة القتل ، وتفرق كلمة المسلمين ، وإطماع عدوهم فيهم . ثم إنه يفضل لهم الأمر
بأن ما وقع بكم من الظلم والعسف إن كان عقوبة من الله فإن تقدرُوا على دفعه ،
وإن كان بلاء فاصبروا . فتراه قد حكم المصلحة في حديث « من رأى منكم منكرا
فليغيره » ، وبين أنه لا يؤخذ على إطلاقه كما فهمه الفريق الآخر بل هو مشروط
بأن لا يترتب على التغيير مفسدة أعظم من ذلك المنكر .

قد يقال : إن قول الحسن ليس ارتكنا على المصلحة بل استناداً لحديث « من
رأى من أمره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يدا من طاعته فإنه من فارق
الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية » .

والجواب : أن الحديث لم يبلغه ، إذ لو بلغه لاستدل عليهم به ، وإن كان كلامه
لا يخرج عن معنى الحديث . على أن ابن جبير قد خالفه وأفتى بالقتال مع أنه
صريح في الدلالة . والله أعلم .

(١) الطبقات الكبرى ٦ ص ١٨٥ .

(٢) ٧ ص ١١٩ .

ومن هذا النوع ما رواه الكندى^(١) قال : حدثني ابن قديد عن عبد الله بن سعيد عن أبيه عن ابن وهب عن عبيد الله بن المسيب قال : حضرت توبة^(٢) بن نمر القاضي يقول للنخاسين أصحاب الرقيق « من أشتري منكم عيبا فهو لازمه ولست أزويه عنه لأنكم تبصرون ما تشترون ، فإن بعتم سكتم على العيب ، وإن كان في أيديكم أردتم رده على صاحبه ، فلمستم كغيركم » . فقد فرق في الحكم بين هؤلاء وبين غيرهم مع أن الحديث لم يفرق وهو ما رواه أبو داود^(٣) بسند عن قتادة عن الحسن عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « عهدة الرقيق ثلاثة أيام » فسر قتادة ذلك كما رواها أبو داود أيضا في رواية أخرى : إن وجد داء في الثلاث رد بغير بيئة ، وإن وجد داء بعد الثلاث كلف البيئة أنه اشتراه وبه هذا الداء » وليس له وجه في التفرقة إلا ما علل به من أنهم لا يشترون العبد إلا إذا عرفوا ما فيه من العيوب وهم أدري بالعيوب من غيرهم ، وعادتهم أن يشتروا ما فيه عيب بشمن بخس ليغروا غيرهم به حيث يليعونه ساكتين عن ذكر العيب . وهذا عمل بالمصاحبة لما يلزم على تسويتهم بغيرهم من لحوق الضرر بالناس ؛ من اشترى منهم لعدم درايته ، ولو كلف البيئة فقد لا يجدها ، وفي الثلاث قد لا يظهر العيب ؛ ومن باع لهم لتضرره بالرد مع أنهم عرفوا العيب وأقدموا على الشراء معه .

النوع الثاني

أحكام لم يرد بها نص أفتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة ، وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة في عرف الأصوليين

وهذا النوع قد يأتي مغللا ، وقد يرد مجردا عن التعليل لسكن العلة ظاهرة فيه . من ذلك ما رواه البيهقي^(٤) بسند إلى الشافعي رحمه الله قال : قد ذهب إلى تضمين القصار شريح ، فضمن قصارا احترق بيته ، فقال : تضمني وقد احترق بيتي ؟

(١) كتاب القضاة ص ٣٩ .

(٢) تولى قضاء مصر في عهد هشام سنة ١١٥ هـ .

(٣) السنن ٣ ص ٢٨٤ .

(٤) السنن الكبرى ٦ ص ١٢٢ .

فقال شريح : « أ رأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجرك ، . فتراه قد أفتى بما فيه مصلحة الناس ويرد على قول القصار الذى استبعد فيه تضمينه مع احتراق بيته وليس له دخل فيه ، بأن هذا لا يصلح علة لسقوط الضمان منظرًا بشيء متفق عليه وهو احتراق بيت صاحب الثوب الذى لا يسقط الأجرة عنه ، فكذلك هذا . وقد تقدم بيان وجه المصلحة فى هذا فى الفصل الثالث .

ومن ذلك ما رواه الكندى ^(١) « أن عبد الرحمن ^(٢) بن هبيرة الأكبر كان لا يجبر على سفية فى ماله ولكن كان يشهره وينهى الناس عن معاملته ويقر ماله بيده يصنع به ما يشاء ، فقد ترك الحجر عليه لأن فيه إهداراً لآدميته وحرية فى ملكه ، ولأن الناس ربما اغتروا به وعاملوه غير عالمين بالحجر فتنقض معاملاتهم فيدشق ذلك عليهم ويلحقهم الضرر من أجل ذلك . تركه وسد عليه الباب من ناحية أخرى بالتشهير مرة ، ونهى الناس عن معاملته مرة أخرى ؛ وفى هذا صلاح له ولغيره ؛ فإذا ما وجد نفسه فى عزلة عن الناس وابتعد الجميع عن التعامل معه رجع الى رشده وترك سفية .

وروى ابن سعد ^(٣) عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه كتب كتاباً الى أمراء الأجناد يرسم لهم سياسة حازمة قال فيه « انظروا من فى السجون من قام عليه الحق فلا تحبسه حتى تقيمه عليه ، ومن أشكل أمره فاكتب الى فيه ، واستوثق من أهل الدعارات فان الحبس لهم نكال ولا تعدى فى العقوبة ، ويعاهد مريضهم ممن لا أحد له ولا مال ؛ وإذا حبست قوماً فى دين فلا تجمع بينهم وبين أهل الدعارات فى بيت واحد ولا حبس واحد . واجعل للنساء حبساً على حدة ؛ وانظر من تجعل على حبسك ممن تثق به ومن لا يرتشى ، فان من ارتشى صنع ما أمر به . »

فذلك سياسة حكيمة وضعها ابن عبد العزيز مترسماً فيها خطى جده العظيم ابن الخطاب رضى الله عنه ؛ تراه ينهى عن حبس المتهم حتى يثبت عليه الحق ، ويأمر

(١) كتاب القضاة ص ١٧

(٢) قاضى مصر المتوفى سنة ٨٣ هـ

(٣) الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٢٥٨

أمراءه أن يصفوا حساب من في السجون ممن كانوا حبسوا من قبل فقصد تظهر
براءة بعضهم ، ثم يستثنى من ذلك أهل الدعارات فيأمرهم بحبسهم معللا هذا بأن
هذه العقوبة نكال لهم تزجر من على شاكلتهم وتوقفهم عند حدهم . وبعد ذلك يبالغ
في الاحتياط منهم فيأمر بالتفريق بينهم وبين غيرهم كي لا تسرى سموهم اليهم .
وما أحسن قوله : لا تجعل على سجنك إلا من تثق في أمانته ، ولا تستعمل من يقبل
الرشوة ، معللا هذا بما يترتب على إسناد الأمر اليه من الفساد حيث يفعل ما يطلبه
الراشي منه فيضيع المقصود من السجن ! . ولو عمل المسلمون بذلك وأبعدوا
المرتشين عن تولى جميع الأعمال لاتنظم دولا العمل في دولتهم ، ولما رأينا
مجرما يعود الى إجرامه بعد خروجه من السجن ، ولا ضعيفا يسبق أصحاب
الكفاءات ، ولا سمعنا شكاية من أصحاب الظلامات ؛ وأخيرا ما وجدنا تفنن أصحاب
الأعمال في تنسيق أخذ الرشا ، ولا نصرف كل طالب إلى الطريق المشروع يسلكه
وهو آمن على حقه لا تساوره الوسوس ولا تنتابه الشبهات .

وكذلك يروى ابن سعد ^(١) عنه رضى الله عنه ، أنه أعطى بطريقا ألف دينار
استألفه على الإسلام . كما روى عن عيسى بن أبي عطية رجل من أهل الشام كان
على ديوان أهل المدينة عن عمر بن عبد العزيز أنه ربما أعطى المال من يستألفه
على الإسلام . أعطى ذلك بعد أن منع ابن الخطاب منه ، محضر من الصحابة ولم
ينكر عليه أحد ، لما جدت الحاجة الى التأليف ، وهو العالم بأنه يدور معها ويتغير
بتغيرها . وما فعله الصحابة ليس نسخا لما كان ، وإلا كيف يقدم على العمل بحكم
نسخ وانتهى ؟

النوع الثالث

أفعال مباحة أو مسنونة تركوها لما يترتب على فعلها من المفاسد . وقد يلتزم
أحدهم ما ليس لازما له شرعا لما يلحقه عند تركه من شبهة أو ضرر

وأمثلة ذلك كثيرة نذكر طرفا منها :

(١) الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٢٦٢

المثال الأول : روى ابن سعد ^(١) عن علقمة بن قيس أنه أوصى الأسود : « إن استطعت أن تلقىني آخر ما أقول : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، فافعل ولا تؤذنوا بي أحدا فإنني أخاف أن يكون كنعى الجاهلية » : وروى عن ^(٢) عمرو بن شرحبيل أنه أوصى الأرقم قال : « ما أراني إلا مقبوضا من ليلتي هذه فإذا أصبحت فأخرجوني ولا تؤذنوا بي أحدا فإنها الجاهلية أو دعوى الجاهلية ... ، فانت تراهما يمتنعان من إعلام الناس بموتهما ، وهو مباح ، فعله أصحاب رسول الله من قبل ، ولم يرد عنهم مثل ذلك النهي . نهيا عنه مخافة أن يشبه دعوى الجاهلية ، أو يتتابع الناس فيه متجاوزين الحد المباح فترجع عادة الجاهلية الأولى .

المثال الثاني : روى ابن سعد ^(٣) عن عبيدة بن قيس أنه دعا بكتبه عند موته فحارها وقال : « أخشى أن يليها أحد بعدى فيضعوها في غير موضعها » . ومعلوم أن بقاء الكتب فيه خير كثير : نفع للناس بالتعلم ، ونشر لدين الله ، وثواب يرجع إلى كاتبها . ولكن صاحب الكتب مع علمه بهذا كله مخا كتيه خوفا من أن تمتع في يد من لا يحسن فهم ما فيها أو من في قلبه عداوة له فيبدلها أو يضعها في غير موضعها فيلحق صاحبها أذى كثير ، ويصيب الناس فساد التبديل والتغيير ... فعل ما فعل لمصلحة رجحت عنده . وإن كنا لا نوافق على هذا الرأي لأنه مؤد لا محالة إلى ضياع العلم ، لما يححو كل مؤلف ما ألفه عند موته . ولا يصح أن نترك مصلحة محقة لمفسدة مظنونة بل موهومة . ويكفي أن توضع الكتب عند من يؤتمن على دينه ولا يخاف منه التبديل . ومع ذلك فنحن نلتمس له عذرا فيما صنع ، فلعل البيئة التي عاش فيها كانت مملوءة بالفتن وسوء الظن بالعلماء .

المثال الثالث : روى ابن سعد ^(٤) بسند إلى ثابت التاملي قال : سمعت أبا جعفر قال « دخل علي بن الحسين الكنيفة وأنا قائم على الباب قد وضعت له وضوءا ، قال فخرج فقال : يا بني ، قلت : لبيك ، قال : قد رأيت في الكنيف شيئا را بني ، قلت : وما ذلك ؟ قال : رأيت الذباب يقنعن على العذرات ثم يطرن فيقعن على جلد الرجل ، فأردت

(١) الطبقات ٦٢ ص ٦٢ (٢) المرجع السابق ص ٧٣

(٣) ٦٣ ص ٦٣ .

(٤) ١٦٢ ص ٥٠ في ترجمة علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المتوفى سنة ٩٤

بالمدينة ، وأبو جعفر هذا ابنه .

أن أتخذ ثوباً إذا دخلت الكنيث لبسته . ثم قال : لا ينبغي لى شىء لا يسع الناس ، .
فقرأ بعد ما هم باتخاذ ثوب خاص لىتنق به النجاسة التى أمر الشارع بالتطهر منها ،
لىطمئن قلبه فى عبادته ويزول عنه الشك ، يرجع عن هذا الهم ، ويترك ذلك الأمر
لما وجدته يدخل على الناس منه الحرج ، وتلحقهم من أجله المشقة ، فليس كل الناس
يقدر على ما فكر فيه ، خصوصاً وأنه ممن يقتدى به . وهو فى هذا يمتنع من فعل
مباح وهو - اتخاذ ثوب خاص للكنيث - لما يترتب عليه من الحرج على الناس
الذى رفعه الله عنهم .

وما أشبه هذا بفعل عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى رواه الطبرى^(١) عن
هشام بن عروة عن أبيه عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب : « أنه اعتمر مع عمر
ابن الخطاب فى ركب فيهم عمرو بن العاص ، وأن عمر بن الخطاب عرس ببعض
الطريق قريباً من بعض المياه ، فاحتلم عمر وقد كاد أن يصبح فلم يجد مع الركب ماء ،
فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر ، فقال له
عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمر : وأعجباً لك
يا عمرو بن العاص ! لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلتها
لكانت سنة ؛ بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر . فقد امتنع رضى الله عنه من
فعل مباح لما يترتب عليه من مفسدة الحرج على الناس والمشقة التى تلحقهم .

المثال الرابع : حدث يحيى^(٢) بن يحيى أنه سمع الامام مالكا رضى الله عنه
يقول فى صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان : « لى لم أر أحداً من أهل العلم
والفقه يصومها ، ولم يبلغنى ذلك عن أحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك
ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل لإلجالة والجفاء لو رأوا
فى ذلك خفته عند أهل العلم ورأواهم يعملون ذلك » . أخبر عن عاصره ومن سبقه
أنهم تركوا صيام هذه الأيام لتلك العلة التى قالها ، مع أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم صامها ورغب فى صيامها ، ونوه بفضل ثوابها ، بما رواه أبو داود وغيره ،
واللفظ له ، عن أبى أيوب الأنصارى الصحابى قال : قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم : « من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فكأنه صام الدهر كله » .

(١) نقله أبو الوليد الباجى فى شرح الموطأ - ١ - ص ١٠٢ (٢) المتنق - ٢ - ص ٧٦

وهذا وإن كنا لا نوافق عليه لإمكان دفع تلك المفسدة - مفسدة اختلاط
الفرض بغيره - بغير هذا الترك ، ببيان أن صيام هذه الأيام سنة ، وأن الفرض
هو ذلك الشهر فقط ، وإذاعة هذا البيان في العامة عند كل مناسبة ؛ إلا أنه يعطينا
صورة عن تصرفهم في المشروعات والنظر إليها من ناحية جلب المصالح ودفع
المفاسد ، وعدم وقوفهم عند كل منصوص وإن أدى إلى عكس ما شرع له .

المثال الخامس : روى ابن سـعد^(١) أن عروة بن الزبير استودع أبا بكر
ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام مالا من مال بني مُصعب ، قال : فأصيب ذلك
المال عند أبي بكر أو بعضه ، قال فأرسل إليه عروة أن لا ضمان عليك إنما أنت
مؤمن ؛ فقال أبو بكر : قد علمت أن لا ضمان علي ولكن لم تكن لتحدث قريشا
أن أمانتي قد خربت ، قال : فباع مالا له فقضاه .

فقد التزم رضى الله عنه ضمان الأمانة التي هلكت من غير تعدد منه ، معللا
ذلك بدفع ما يقال عنه إنه يتعدى على الأمانات .

هذا وقد يشبهه على أحدهم الحكم فيحكم أو يفتى خطأ فيبين له الآخر وجه
الصواب مبينا سبب الخطأ فيما قال .

من ذلك ما رواه الكندى^(٢) أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عياض
ابن عبد الله - قاضى مصر من قبله - وكتبته إلى تزعم أن قضاتكم يقضون في
الشفعة أنها الأول فالأول من الجيران ، فتقول : قد كنا نسمع أن الشفعة للشريك
ليست لأحد سواه ، وأحق الناس بالبيع بعد الشفيع المشتري ، ولعمري أما الجوار
بالجوار فوجدتها لا يأخذها أحد ؛ لو أن ذلك يكون ما انقطع بعضهم من بعض ،
وما باع رجل أرضاً إلا أفضت إلى جاره حتى تقضى العامورة ، ولا داراً إلا
حتى تقضى إلى دار بعض مساكن الناس مما كان في مدينة أو قرية ، ولكن إذا
وقعت الحدود بين أهل الشرك في ميراث أو غيره وصرّفت مداخل الناس الذين
يدخلون منها دورهم وأرضهم ، فقد انقطعت الشفعة وجاز البيع للبتاع وإن خفى .
ومن الأمر الحسن الجميل أن يعرض المرء على جاره ، فأما أن يوقف على جاره ،
فأما أن يوقف على ذلك فانه ليس لمن فعله .

(١) الطبقات الكبرى - ٥٥ ص ١٥٤ (٢) كتاب القضاة ص ٢٩

ففي هذا الكتاب يبين له أن الشفعة لا تكون إلا لشريك لم يقاسم، ويقول :
 إن هذا ما سمعناه ، ثم يستبعد أن يكون الشارع جعلها للجار ، معللاً هذا بأنه يفضي
 إلى إعانت الناس والحجر عليهم ، لأن كل واحد لا يخلو من جوار ، فإذا ما أراد
 البيع طالب بالشفعة فلا يتمكن أحد من الشراء ، وهو في ذلك ناظر للمعنى الذي
 شرعت له الشفعة وهو دفع الضرر عن الناس ، ولا يعقل أن الشارع يشرع شيئاً
 لدفع الضرر على وجه يجلب الضرر . ثم إنه بعد أن نفى لزومها أشار إلى شيء من
 محاسن الأخلاق هو عرض الدار على الجار كي لا يلحقه أذى إن ضاعت من يده .

وتلك محاورة بين فقيهين من فقهاء التابعين رواها ابن سعد (١) : قال : « سأل
 رجل سعيد بن المسيب في رجل نذر في معصية ، فقال سعيد : يوفى به ، فسأل عكرمة ،
 فقال : لا يوفى به . قال : فذهب الرجل إلى سعيد فأخبره بقول عكرمة ، فقال سعيد :
 لا ينتهي عبد ابن عباس حتى يلقى في عنقه حبل ويطاف به ! . قال : لجاء الرجل إلى
 عكرمة فأخبره الخبر ، فقال له عكرمة : أنت رجل سوء ! قال : لم ؟ فقال : فبكما بلغتني
 فبلغه ؛ قل له : هذا النذر لله أم للشيطان ؟ فوالله إن زعم أنه لله ليكذب ، ولئن زعم أنه
 للشيطان ليكفر » فابن المسيب نظر إلى النص وهو قوله تعالى : « وليوفوا نذورهم »
 حيث لم يفصل ، وكذلك الأحاديث المطلقة ؛ ولكن عكرمة يخطئه في هذا وينظر إلى
 المعنى المقصود من الأمر بالوفاء بالنذر وأنه معلل بكونه قربة وعبادة يتقرب بها
 إلى الله سبحانه ، فإذا خرج عن هذه الدائرة امتنع الوفاء به ؛ ولذلك أفتى هنا
 بعدم الوفاء مبيناً علة الحكم بأن هذا النذر إن كان لله فلا يصح حيث يمتنع التقرب
 إليه بالمعاصي ، وإن كان للشيطان كفر من أمره بالوفاء به .

وبعد : فتلك طريقة هؤلاء الفقهاء السابقين في التعليل ، وهم فيها لم يخرجوا عن
 طريقة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم : عللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين ،
 وحكموا المصلحة في التشريع ، ولكن في دائرة المعتدلين ، فلم يجمدوا على النصوص
 تعبداً بالفاظها ، بل فتشوا وأخرجوا كنوزاً ثمينة من وادى معانيها . وزنوا الأمور
 بما يترتب عليها من صلاح أو فساد فأباحوا الأول ومنعوا من الثاني . جعلوا
 عمادهم في التعليل المصلحة ، ولم يسيروا وراء الأوصاف في كل شيء كما فعل الفقهاء

والأصوليون المتأخرون . ومع هذا فلم يندفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة وإن صادم قاطعاً في شرع الله ، أو نافي قاعدة من قواعد الدين ؛ بل رأيناهم في غير موطن يردون هذه المصلحة ويشددون النكير على من رام العمل بها .

فهذا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : يكتب إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن « أنه رفع إلى رجل يسئبك فهممت أن أضرب عنقه فحبسته وكتبت إليك لاستطلع في ذلك رأيك ، فيكتب قائلاً له : أما إنك لو قتلته لأقذت بك به ، إنه لا يقتل أحد بسب أحد إلا من سب النبي صلى الله عليه وسلم . فاسبيه إن شئت أو خسل سبيله » رواه ابن سعد ^(١) . فقد ظن واليه أن في قتل من سب أمير المؤمنين مصلحة ، وهى دفع الفساد وزجر المتطاولين على هذا الأمر ، فيضع الناس أميرهم في الموضع اللائق به . ولكن أمير المؤمنين يبين له أن هذه مصلحة نائية عن الشريعة مصادمة للنصوص القطعية « كتب عليكم القصاص في القتلى » « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث .. » الحديث . ولو فتح هذا الباب لتجارأ الناس على إهدار الدماء بمجرد تلفيق دعوى ضد من اضطهدوه .

وروى ابن سعد ^(٢) أيضاً قال : كتب حيان بن شريح عامل عمر بن عبد العزيز على مصر إليه : « إن أهل الذمة قد أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية » فكتب إليه عمر : « أما بعد فإن الله بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جانياً ، فإذا أتاك كتابي هذا فإن كان أهل الذمة أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية فاطو كتابك وأقبل . » فالعامل ظن أن إسراهم إلى الإسلام فراراً من الجزية مخالفة فيليق بهم عقوبة تزرهم ، وكأنه يرى إبقاء الجزية عليهم حتى بعد الإسلام . وأمير المؤمنين يرد عليه هذا مبيناً له أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل للهداية لا للجبابة ، فإذا أظهر الرجل الإسلام أجريت عليه أحكامه ، وسريته موكولة الى الله . وما أشبه هذا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قتل الرجل وهو يستشهد بدعوى أنه قاهلها مداراة : « هلا شققت عن قلبه ! » يعنى أن النطق بالشهادة كيفما كان عاصم للدم ، فإهداره بدعوى عدم الإخلاص مُهدر في شريعة الله جل وعلا .

(١) الطبقات ٥ ص ٢٧٢ . (٢) — ٥٥ ص ٢٨٣ .

والآن نطوى صحائف هذا الباب بعد أن عرفنا طريقتهم فى التعليل واضحة ،
ووقفنا على قيمة المصاححة ومنزلتها عندهم ، وآمنا بأن طريقتهم هى الطريقة المثلى
لمن أراد حمل لواء الإسلام ؛ وهى السبيل الوحيد لمن رغب فى الإصلاح . ولا ريب
فى ذلك فإنهم سلكوها غير مقيدين بقيود التقليد ، ولا متعصين لرأى بعينه .
ليس لهم غاية إلا الوصول الى الحق ؛ فلا يعنهم بعد ذلك على أى لسان ظهر .
ولم يكن غرضهم وضع قواعد ليسير الناس عليها ، ولا تنسيق ضوابط ليجمعوا
شوارد الفروع إليها ، فأثمر عملهم هذا ثمراته الطيبة ، ولأن جانب الشريعة لما
جاء من المذنيات ، وانفسخ صدرها لجميع الحوادث ، وسأيرت الناس ومطالبهم ،
ولم تلجئهم الى البحث عن غيرها من القوانين الوضعية .

هذا وإننا لنرجو الله سبحانه وتعالى أن يشرح صدور حملة الشريعة لفهم
هذه الطريقة والسير عليها ، فيعيدوا النظر فيما كتبه الأصوليون على ضوء هذه
الطريقة ، ويقفوا جهودهم على إصلاح ما فيها ، حتى يزول ما علق بالأذهان من
أن باب الاجتهاد قد أغلق ، وأن الشريعة عجزت عن مسايرة الزمن ، فإن الطغون
التي وجهت إليها جاءت معاصرة لهذه السكتب . . إنهم إن فعلوا ذلك استطاعوا
أن يظهروا شريعة الله فى ثوبها الأول ، وأن يثبتوا للناس من جديد أنها شريعة
الخلود . وبغير هذا لا يتحقق الإصلاح الذى ينشده المصلحون .

الباب الثاني

في التعليل في عصر تأليف الأصول

مقدمة

كنت أود أن أتكلم على مسلك الأئمة أصحاب المذاهب أنفسهم في التعليل ،
موردا طرفا من تعليلاتهم قبل الدخول في هذا الباب ، حتى يكون الموضوع متصل
الحلقات ، سائرا مع جميع العصور خطوة بخطوة . ولكن منعني من ذلك طول
الكلام وتشعب أطرافه أولا . وثانيا أن الأصوليين ادعوا أن ما أصّلوه هو
أصول الأئمة أنفسهم مأخوذا من تفريعاتهم ؛ فاكتميت بالإشارة أثناء البحث إلى
نبذ من تلك التعليلات ، ملوحا بها إلى مدى مخالفة هذه الأصول وشروطها لطريقة
الأئمة ، رضى الله عنهم .

وأكبر الظن عندي أن طريقة الأئمة لا تخرج في جملتها عن طريقة السلف
الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، رضى الله عنهم أجمعين .

والآن وفي هذا العصر أصبح التعليل مثار نزاع طويل في شكله وموضوعه ،
بعد أن كان فيما مضى يسير سيرة واحدة لا اختلاف فيها ولا اضطراب ؛
بعد أن كان موضع اتفاق من الجميع .

فطائفة نظرت إليه على أنه عتميدة من العقائد ، وأخرى على أنه أصل من
أصول التفريع ؛ ومن هؤلاء من أنكره من أساسه ؛ ومنهم من جوزه
ولكن في دائرة ضيقة محدودة . ومن ذاهب به بعد تجويزه إلى طريقة أخرى
غير طريقته الأولى التي كان يسير عليها في العصور السابقة . فعلماء الكلام
بحسوا فيه منعا وجوازا من جهة ما يلحق المولى جل وعلا منه من نقص
أو كمال . والفقهاء والأصوليون نظروا له من ناحية التشريع وهل يصح

أن يكون أصلا من أصوله أولا يصح الاعتماد عليه في التفرغ بل الأمر قاصر على النصوص وما شابهها من إجماع وغيره .

وقد صرح علماء الأصول بأن الخلاف هنا مبني على الخلاف في علم الكلام . يقول علاء الدين الحنفي في ميزان ^(١) الأصول : « اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين ، فكان من الضرورة أن يتمع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب . وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع » .

وقال الامام الرازي في محصولة عند تعريف المناسب : « من لا يعمل أحكام الله تعالى يقول : إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات ؛ ومن يعلمها يقول : إنه الوصف المفضي الى ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً » .

وقال صدر الشريعة ^(٢) في توضيحه عند تعريف العلة بالباعث لا على سبيل الإيجاب : يعني ما يكون باعنا للشارع على شرع الحكم ، كما في قولك : جئتكم لإكرامكم ؛ الإكرام باعث على الجبيء ، والقتل العمد العدوان باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفس . وتفسير الباعث عند هؤلاء ما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم ، أي بترتيب الحكم عليه يترتب عليه مصلحة ، فان شرع القصاص عند القتل العمد العدوان يترتب عليه حفظ النفس . ثم قال : وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا ، مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه تعالى ، خلافا للمعتزلة . ا هـ المقصود منه بتصرف .

ومثل هذا أو قريب منه صرح به مثلا خسرو في مرآته ، والفناري في فصول البدائع .

وقال الأزميري في حاشيته ^(٣) على المرأة : « إن القول بالعلة في الأحكام الشرعية مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح .. الخ . والبدخشي في شرحه ^(٤) على المنهاج يقول : « اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة إما موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحكم كالعلة ، الغائية والأول باطل لأن العلل الشرعية

(١) نقله مثلا كاتب جلبي في كشف الظنون ١ ص ٨٩ .

(٢) ٢ ص ٣٤١ (٣) ٢ ص ٣٠٠ (٤) ٣ ص ٤٤

لو كانت موجبة لامتنع اجتماع عال متعددة على حكم ، واللازم باطل ، وكذا الثاني لامتناع الغرض في فعله ، وإلا لزم استكمال به . وأيضاً الحكم قديم عندكم لأنه خطاب الله فيمتنع تعليله بشيء من العليل ، فاختار المصنف دفعاً لما ذكروا أن العلة بمعنى المعرف للحكم ، لا الموجب والمؤثر ، ولا الباعث والداعي ، اهـ .

فهذه النصوص تفيد أن الكلام هنا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما قاله المتكلمون ، وأن كل مؤلف في الأصول متأثر إلى حد ما بما ألفه في الكلام أو بما هو معتقده فيه . وقد رأينا كثيراً من العلماء ألف في العلمين كالرازي والفخر الرازي والبيضاوي والعصدي والسعد وغيرهم . والناظر في كتبهم يجد من تطرف في الكلام تطرف في الأصول ، أو تحايل تكلفاً حتى لا يخالف معتقده ، كالرازي والبيضاوي . ومن توسط هناك توسط هنا كالعصدي والسعد . لذلك كله رأيت أن أقدم كلمة عن خلافة التعليل عند علماء الكلام .

وها كنت بحاجة إلى هذا البحث بعد ما تقدم من عرض نصوص التعليل في القرآن والسنة ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه غير متخالفين ولا متنازعين ، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد ، وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيها . . . ما كنت بحاجة إلى ذكره لأخذ منه حكم القضية في ذاتها ، بل لأسير في بحث كلامهم في الأصول على هدى . وإلا كيف يأخذ المسلم عقيدته من مقالات مضطربة وعبارات ملتوية نشأت عن تعصب أو مخالفة لزمهما خلط لكلام المخالف بغيره أو تقول عليه ما لم يقله ، حتى إنك لو تابعت مؤلفاتهم وجدت اللاحق قد يعترف بما أنكره السابق لما بانث له الحجة وكشفت له الحقيقة وطرح عنه رداء التقليد والعصية ، بل وجدت الشخص الواحد في مبدأ كلامه ينكر مبالياً في إنكاره ، وفي نهايته يسلم لمناظره معنى ما يقول ولم يبق بينهما إلا نزاع في الالفاظ : أصبح إطلاقها في جانب الله ؟ أم يحظر الشرع إطلاقها ؟ . وهكذا تقوم المعارك بين العلماء وتسعر نارها ويشتد أوارها ، ثم تنتهي إلى وفاق أو شبه اتفاق ، ويظهر أن الجهاد كان في غير عدو ، وأن القوم إخوان في الله ترفرف عليهم راية الإسلام ،

وتجمعهم حظيرة الإيمان وأنهم يقصدون هدفا واحدا ، وينشدون غاية واحدة ، هي تنزيه الله مولاهم جل وعلا عن كل نقص ، وإثبات الكمال المطلق له .

الفصل الأول

في بيان مذاهب المتكلمين

اختلف علماء الكلام في تعليل أفعال الله ، ومنها أحكامه ، على مذاهب أربعة : ذهب الأشاعرة كلهم أو بعضهم الى منع التعليل ، على معنى استحالته أو عدم وجوبه ، كما اختلف القل والرجيح عنهم ؛ فن قائل : حقيقة المذهب أنه لا يجب التعليل ، لأنه في مقابلة قول المعتزلة بالوجوب . ومقتضى هذا أنه يجوز ، وهو ما عبر عنه بعضهم بأنها معللة بالمصالح تفضلا وإحسانا . ومن قائل : إن مذهبهم استحالة التعليل كما نطق به بعض الأدلة من لزوم الاستكمال بالغير . وهذا كما يلزم وجوب التعليل يلزم جوازه ، وكون باقيها ينتج نفي الوجوب فقط لا يضر ، حيث لا يلزم في الاستدلال بمجمل أدلة أن يكون كل دليل بانفراده ينتج المدعى ، ويسكنى دلالاته على المطلوب في الجملة ، أو لإبطاله للمذهب الخصم .

وذهب جمهور الفلاسفة الى نفي تعليلها كالأشاعرة ، ولكن من جهة أخرى هي أنهم قالوا : إنه تعالى فاعل غير مختار في أفعاله ، والغرض إنما يكون في فعل الفاعل المختار . وهذا كما ترى ببين الفساد ، لأن سلب الاختيار عن البارئ جل وعلا مما تذكره بداهة العقول .

وذهب المعتزلة الى وجوب تعليل أفعاله وأنه لا يصدر عنه فعل إلا لغرض من أجله فعل ذلك الفعل .

وذهب المساريدية ، ويعبر عنهم بالفقهاء ، الى أن أفعاله كلها معللة بالمصالح ظهر لنا بعضها وخفي علينا البعض الآخر ، لكن لا على سبيل الوجوب كما تقول المعتزلة . وهو أعدل الأقوال ، وأبعدها عن المغالاة .

هذه المسألة فرع لمسألة أخرى هي : هل يجب الأصلح على الله كما يقول المعتزلة ، أولا يجب عليه شيء كما يقول الأشاعرة ؟ . وهذه فرع مسألة التحسين والتقييح العقليين التي قال بها المعتزلة ونفاها الأشاعرة . كما أن هذه تفرغت عن خلافهم في أفعال العباد : هل هي مخلوقة لله كما قالت الأشاعرة ، أو بقدره العبد استقلالا كما قالت المعتزلة ، أو بالتدريتين معا كما قاله بعض المتكلمين ، على تفصيل ليس ^(١) هذا موضعه ؟ . وهذه المسألة الأخيرة أول مسألة نشأ فيها النزاع بين المعتزلة وأهل السنة ؛ اختلف فيها واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصري كما ذهب اليه بعض العلماء ، أو أن أول من اخترعها الجبائي ^(٢) من المعتزلة كما ذهب اليه آخرون . ومن المعلوم من تاريخ علم الكلام أن مثل هذه المسائل لم تكن موجودة في عهد السلف الصالح : الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ، بل نشأت معاصرة لوجود المعتزلة ، فهم السابقون في القول بها .

والمخالفون وهم أهل السنة - كما سماهم ^(٣) العلماء فيما بعد تمييزا بين الطائفتين - وقفوا موقف المدافع لا موقف المنشئ المخترع . فكلما صدرت مقالة من المعتزلة مخالفة أو ظنت فيها المخالفة ، قابلها الآخرون بالرد والتفنيد . ومعلوم أن هؤلاء المعتزلة بعد عصرهم الأول تعلموا الفلسفة حين ترجمت كتب اليونان ، وساعدتهم على ذلك بعض خلفاء بني العباس ، وفي الفلسفة كلام عن الإلهيات ، فدخل عليهم من ذلك في معتقدهم شيء كثير مما حدا بمخالفهم الى اقتحام هذا الباب والتسلح بهذا السلاح ، ليقرعوا الحجة بالحجة ويردوا الكلام بمثله . وهذا هو الذي يفسر لنا ما نراه في أدلتهم من كلام الفلاسفة ، مغفلين أحيانا أدلة الكتاب والسنة ؛ بل ربما وضعوا الكلام المنقول في غير موضعه . وأبي الله إلا أن يتفرد بالكمال وحده .

الأدلة : قالت المعتزلة : يجب تعليل أفعال الباري بالغرض . قال بعضهم : لأنه حكيم واجب الحكمة ، والحكمة هي مطابقة ما هو راجح في نفس الأمر من تلك

(١) بلغت الأقوال في هذه المسألة أربعة عشر قولاً .

(٢) هو أبو علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ وكان معاصراً للشيخ الأشعري وناظره كثيرا .

(٣) والسبب في هذا أن الأشعري لما مات طمن الحنابلة فيه وبالغوا في الطعن حتى كفروه فقام جماعة من الشافعية أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين والاسفرايني ونصروه وسماوا رأيه بمذهب أهل السنة والجماعة .

الحيثية، وهو مرادنا بالغرض بالنسبة الى الحكيم . وقال أبو الحسين وموافقوه :
لذلك وللخروج عن التخصيص من غير مخصص ، لأن طرفي الفعل مع الفاعل
على سواء فلا بد من مخصص ، ولا يعود الى الفاعل لأنه يتم فاعلا بالقدرة والعلم
والإرادة ، وكل مها لا يصلح لترجيح أحد جانبي الفعل ، فالمرجح إنما يعود
الى نفس الفعل ، وليس إلا برجحانه في نفسه ، فذلك الرجحان هو الذي يدعو
الفاعل ويبعثه على الفعل .

وخلاصة استدلالهم : أنه لو لم تكن معللة لزم العبث عليه تعالى وهو منفي
بالاتفاق ، ولزم أن لا يقع الفعل لا تنفاه الداعي على القول بعدم التعليل ، والداعي
شرط لا بد منه في الوقوع . وتسليم المخالف لوجود الحكم وأنها غير باعثة
ولا مقصودة ، يترتب عليه أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية ،
وفيه من إلحاق النقص بالباري جل وعلا مالا يخفى . وفسروا الواجب في جانبه
بما تركه مخل بالحكمة كما قاله معتزلة ^(١) بغداد ، أو بما يستحق تاركة الذم كما قاله
معتزلة البصرة ؛ ودفعوا لزوم العقاب والثواب عليه تعالى بأنهما لازمان للتكليف ،
وهو سبحانه غير مكلف ، وليس لأحد سلطان عليه .

رد الأشاعرة عليهم في موضعين : الأول : في إطلاق الغرض في جانبه ؛
والثاني : في الوجوب عليه . قالوا : إن الغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل ، فهو
باعث لله على الفعل ، وهو يومهم القهر ، تعالى الله عن ذلك . وهم متأثرون في هذا
الرد بما قيل إن العلة الغائية علة لعلية الفاعل ، وأن الوجوب بمعنييه ممتنع في جانب
الله ، لأن جميع أفعاله تتضمن الحكمة لا تخلو عنها ، ولأنه محمود على الإطلاق لا يذم
أصلا . ثم قالوا : إن العبث ليس هو الفعل المجرد عن الغرض فقط بل لا بد من
زيادة قيد : من شأنه ألا يصدر إلا لغرض . وهذا كما ترى أول المسألة ، فمن أين
لهم زيادة هذا القيد ؟ أدلت عليه اللغة ، أم هو شيء مخترع متأثر بهذا الخلاف ؟

(١) معتزلة بغداد أسسها بشر بن المعتز المتوفى سنة ٢١٠ هـ ومعتزلة البصرة أسسها واصل بن علا .

المتوفى سنة ١٣١ هـ .

أدلة الأشاعرة

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأدلة :

منها : أن القول بالتعليل يلزمه استكمال البارى بالغير وهو محال .

بيانه : أن الغرض المعلن به إما أن يعود على الله تعالى أو يعود إلى غيره ، والأول ممتنع بالاتفاق ، فلم يبق إلا عوده على الغير ، وهذا إما أن يكون أولى بالبارى أولا ، فإن كان الثانى لم يكن له حظ من الحمل على الفعل بل يقع الفعل بترجيح المختار لأنه مرجوح أو مساو ، وما وقع كذلك ليس من الغرض فى شيء . وإن كان أولى بالبارى كان فعله أولى من تركه ، والاتصاف بالأولى كمال ، وإنما يحصل هذا الكمال بوساطة الغير ، فيكون للغير مدخل فى تحصيل الكمال لو اوجب الكمال بالذات وهو محال .

وايراد الدليل بهذه الصورة مغالطة نشأت من الغلط فى أنه هل يقال للحاصل للغير : أولى أن يحصل للفاعل ، أو ليس يقال كما قال الأستاذ الإمام ؟ . والجواب أن الله حكيم واجب الحكمة ، والحكيم لا يفعل المرجوح والمساوى من غير مرجح لأنه عبث ، بل يفعل الراجح الأولى بالنسبة إلى الغير ليستكمل ذلك الغير به ، ولا يلزم من كون إيجاد الفعل أولى بالنسبة إلى الغير أن يكون ذلك الإيجاد أولى بالنسبة للفاعل ، وهذا هو عين الكمال ، وخلاته عين النقص .

على أن هذا الكلام منقول عن الفلاسفة ، وهى شبهتهم فى نفي الاختيار عن البارى . قالوا : لو كان مختارا فلا يخلو إما أن يكون الفعل أولى به من الترك أولا ؛ فإن كان ، يكون حصوله كمالا له فيكون فى ذاته أيضا مستكملا به ؛ وإن لم يكن كان عبثا وهو غير جائز على الحكيم . فردهم على الفلاسفة هناك هو رددهم على أنفسهم هنا .

ومنها : أن القول بالعرض يترتب عليه محال وهو التسلسل .

بيانه : أن الغرض محتاج إلى غرض آخر ، والآخر إلى آخر ، وهكذا ، فإما أن ينتهى إلى فعل لا غرض فيه وهو يناقض مدعاهم العموم ، أو يتسلسل وهو محال . وأجيب عن هذا الدليل بأنه لا مانع من الانتهاء إلى فعل غير محتاج إلى غرض . وهذا الجواب ظاهر الضعف ، لأنه تسليم بأن بعض الأحكام ليس لغرض وهو

خلاف المدعى . والجواب الصحيح : أنا نختار عدم الانتهاء الى فعل لا غرض فيه ، ونقول : إن هذا تسلسل في الحوادث المستقبلية لا في الحوادث الماضية ؛ فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل ، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها ، كان تسلسلا في المستقبل ، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية ، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سبباً لما يحبه . قالوا : والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين ^(١) وغيرهم .

ومنهم من يصور هذا الدليل بقوله : إن كان الغرض قديماً لزم قدم الفعل لتتمام شرائط الفعل . وإن كان حادثاً كان إيجاد الغرض وتسلسل . وهذا مأخوذ عن الفلاسفة في ردح استناد العالم الى المختار . قالوا : لو كان العالم مستنداً الى المختار ، فإما أن تجتمع شرائط الإيجاد في الأزل ، أو يكون بعضها حادثاً ؛ فإن اجتمعت في الأزل لزم كون الفعل أزلياً وإنه يناقض الاختيار ؛ وإن كان بعض الشرائط حادثاً نقلنا الكلام إليه ؛ فإن كانت شرائطه قديمة كان قديماً ، وإن كان بعضها حادثاً نقلنا الكلام إليه وتسلسل . وجوابهم عليه هو جوابنا .

ومنها : أن لا غرض يتصور هنا إلا اللذة والنفع ودفع الألم ، والمولى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء ، فلا فائدة لتوسط السبب . والجواب : أنه حكيم لا يفعل شيئاً إلا لحكمة ، وتوسطه السبب هنا لحكمة . ثم يقال لهم : هل تنقمون من الوساطة إلا العبث ؟ فيلزمكم أن تكون كل أفعاله عبثاً ؛ لأنه إن فعل المرجوح أو المساوى فعبثه ظاهر ، وإن فعل الراجح فإين لم يكن لرجحانه كان كذلك ، وإن كان لرجحانه كان غرضاً باعثاً . لعلمهم يقولون : إن العبث ما لم يترتب عليه فائدة وغاية محدودة ، وما ترتب عليه ذلك فهو الحكمة ؛ ونحن لا نخلى شيئاً من أفعاله تعالى عن الحكمة بهذا المعنى ، وإنما ننكر أن تكون تلك الفوائد والغايات باعثاً وعللاً غائية وهو المراد بالغرض ؛ حينئذ يقال لهم : هل اختيار الباري - وهو المختار في أفعاله بالاتفاق - لما يترتب عليه الفائدة وما له غاية محدودة دون ما لم يترتب عليه ذلك ، لخصوصية ترتب الفائدة أولاً ؟ فإن كان الأول فهو المراد بالغرض والباعث ، وإن كان الثاني استوى الفعلان عند الفاعل ، وترتب الفائدة حينئذ اتفاقاً ، واتفاق الفائدة لا يمنع العبثية ، كن يعبث بحجر رماء فقتل عقرباً كادت تلسع طفلاً .

(١) راجع منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٣٥

وعما استدلوأ به قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل » وأين هذا من قضية الخلاف ؟ فهل القائلون بالتعليل قالوا مع وجوب الغرض والغاية لأفعاله : إنه يسأل عن فعله لم فعلت هذا ، بين لنا غرضك وما حكمة هذا ؟ حتى يرد عليهم بلا يسأل عما يفعل ؟ أم قالوا : إنه حكيم كما وصف نفسه في غير آية فيستحيل أن يفعل واجب الحكمة مالا حكمة فيه وإن خفيت عما في بعض أفعاله ؟

والحق أن الآية معمزل عن الموضوع ، فوضعها هنا مغالطة ، لأنها جاءت لإثبات عزة الله جل وعلا بأنه عزيز الجانب لا يسأل عن فعله لم فعله ، لا يسأل سؤال حساب واعتراض أو استبعاد ، ولكن يسأل سؤال بيان ، كما ورد من الملائكة في قصة خلق آدم ، وما ورد من نوح في قصة ابنه ، وغير ذلك . وليس معنى هذا أنه يفعل من غير حكمة أو ليس حكيمًا : كيف وقد تمدح بالحكمة كما تمدح بالعزة ؟ فوجب الإيمان بهما معاً كما أخبر في كثير من الآيات « وهو العزيز الحكيم » « وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » « لينذروا العذاب إن الله كان عزيزا حكيمًا » . وتفسيرهم ^(١) الحكيم بالحاكم أو المحكم لخلق المخلوقات من غير أن يكون في فعله حكمة ، لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين ، بل هو تابع لتفهم الحكمة ، والمتبادر منه أنه ذو الحكمة الذي يضع الأمور في مواضعها . وقد فسره ابن الأثير في النهاية بهما « الحاكم وذو الحكمة » . وقد نقل أصحاب المعاجم أن الحكيم لغة : العالم صاحب الحكمة المتقن للأمور .

على أنه لو سلم التفسير بالحاكم فلا يصح الحمل عليه في الآيات التي جمع فيها مع العزيز لعدم تأدية الغرض المقصود من الجمع ، فإن في الجمع إشارة إلى معنى لطيف وهو أن اجتماعهما عزيز في المخلوقين ، فإن أهل العزة من ملوك الدنيا يغلب عليهم التعسف في الأحكام ؛ فبين مخالفته لهم في ذلك بأن عظيم عزته لم يبطل لطيف حكمته ورحمته . وأما حمله على المعنى الآخر وهو ذو الحكمة فستقيم على جميع الإطلاقات لإفرادها وجمعها . وكذلك تفسيرهم له بأنه الموصوف بصفات الكمال : العلم الشامل وغيره من الصفات السبعة ، كما ادعاه القرافي في شرح المحصول ردا على الرازي ، وقال : إن هذا معناه عند أهل السنة مردود لأنه تحكم حيث وصف الله نفسه بأنه حكيم ، كما وصف

(١) قاله البيضاوي في تفسير قوله تعالى « يدبر الأمر » .

نفسه بأنه عالم وقادر ومريد الخ . فالظاهر أن لكل وصف معنى خاصا والكل ناطق بكمال الله المطلق . على أن هذا التفسير لم يؤثر عن أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم ، ولم يوجد إلا بعد أن احتدم النزاع في هذه المسألة . ولو سلم هذا التفسير فلا يدل على مدعاهم من أن أفعاله وأحكامه لا حكمة فيها ، بل اتصافه بالسكّال المطلق يقتضى أن يكون لأفعاله وأحكامه حكم وغايات قصدها وأرادها من غير أن يكون لأحد سلطان عليه ، سبحانه عما يقولون ، وتنزهت ذاته عن كل نقص ، وتفرد بالسكّال وحده .

وأیضا: إن الآية واردة في الدلالة على بطلان الشركاء الذين عبدتهم المشركون ، والمراد أنهم يسألون يوم القيامة عن ذنوبهم ويعذبون عليها ، ومن كان كذلك فهو مرهوب لا رب ، وإنما الرب الحق الذى يسأل عباده يوم القيامة فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ، لا من يخاف العذاب .

وأبعد من هذا الاستدلال استدلالهم ^(١) بحكاية الأطفال الثلاثة الذين فرضوا أن أحدهم مات صغيرا فدخل الجنة ، وثانيهم كبر وعبد الله ودخل الجنة في منزلة أعلى من منزلة الصغير ، وثالثهم كبر وكفر ودخل النار ، فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه في الجنة فقال : يا رب هلا بلغت منزلة هذا ؟ فيقول الله تعالى له : إني علمت أنك لو كبرت كفرت ودخلت النار ، فيقول الذى في النار : فهلا أمتنى صغيرا الخ . والجواب : أن هذا التقدير غير صحيح ، لأن العلة في إماتة الصغير ليس هو علم الله بأنه لو كبر كفر الخ . ولو كانت هذه هى العلة لأمات جميع الكفرة والأشقياء صغارا بل لما خلقهم ، فان ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم . ولو كانت العلة ما قيل لا عترض كل مخلوق لم لم تعطى كذا ولم لم تسو بيني وبين فلان وفلان ؟ بل لا عترضت الحيوانات لم لم تخلقنا أناسى حتى ندخل الجنة ، ولما انتهت المسألة عند حد .

وكأن نفاة التعليل لما وجدوا فريقا من مثبتيه يبحثون عن علة كل فعل فأتوا بأشياء بعيدة عن الحكمة ، ووجدوا بعض الأشياء غير ظاهر فيها حكمة كتخليد

(١) هذا الدليل وما قبله وإن كان استدلالا بهما بعضهم في غير هذا الموضع على مسألة نفى وجوب الاصلح فذكرهما هنا لا يخل بالمقصود ولا ينافى كلامهم لأنها كما عرفت أصل لهذه المسألة .

السكفار في النار وإبلام الأطفال والبهائم وغير ذلك ، أرادوا جسم مادة النزاع
فنفوا التحسين والتقبيح العقليين . ورتبوا على ذلك نفي الغرض ، وتغالوا في الرد
فنفوا كل غرض لأنه لو كان لظهر في كل شيء . ودعموا مقاتلتهم تلك بتسمية الحكمة
غرضاً وعلّة باعثة ، وهما يوهمان النقص والقهر من الغير ، تعالى الله عن ذلك
علواً كبيراً .

وهذا في الواقع منهم مراعاة لجانب الملك القاهر القادر ، وإهدار لجانب
الحكيم ؛ لأن الله سبحانه يتصرف في ملكه لا بعنوان أنه مالك قادر مرید قاهر
فقط ، بل بتمتضي ذلك وأنه حكيم عادل رحيم منزّه عن الظلم والعبث ، متصف بكل
كمال ، فعلى هذا يتمتع أن يفعل فعلاً لا حكمة فيه مجرداً عن الغرض بمحض اختياره
لا سلطان لأحد عليه ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

وعدم العلم ببعض الحكم والأغراض لا يستلزم العدم مطلقاً ؛ فقد تفرد الله
بعلم الغيب والحقائق ، ووصف نفسه بأنه حكيم ، وأخبر في غير آية أن الفعل قد يكون
ابتلاء واختباراً ، بل قد بين أن ما يظنه الناس لا حكمة فيه ، فيه الحكمة البالغة .
ألا يرون قوله تعالى « ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجثوا في طغيانهم
يعمهون » وقوله « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا
شيئاً وهو شر لكم » وقوله عز سلطانه « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا
في الأرض » ، كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » وقوله « ونبلوكم بالشر
والخير فتنه » : بيد أن القرآن مملوء بالتعليل للأفعال والأحكام ، وكثرة ذلك
تغني عن ضرب المثال هنا . وقد قال ابن القيم « وما قدر الله حق قدره
من نفي حقيقة حكمته التي هي الغايات المحمودة المقصودة بفعله » وفي موضع آخر
يقول « إن في حكمة الله تعالى قدر ألف آية في كتابه » وفي ثالث يقول « محال
على أحكم الحاكمين وأعلم العالمين أن تكون أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح
والغايات الحميدة ، والقرآن والسنة والعقول والفطر والآيات شاهدة ببطلان ذلك » .
وقد نقل ابن الحاجب إجماع الفقهاء على تعليل أفعاله في مختصره ^(١) ، ومن قبله
نقله الآمدي ، وأعله تابعه فيه .

(١) شرح العضد ج ٢ ص ٢٣٨ في دليل السبر والتقسيم

رب قائل يقول : كيف يصح هذا الإجماع مع أن علماء الأصول ^(١) أنفسهم حكوا. خلافاً في التعليل على مذاهب أربعة : الأول أنه لا يجوز التعليل بعلة إلا إذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللاً وليس الأصل فيها التعليل . والثاني : أن النص معلل بكل وصف صالح للتعليل ولا يحتاج الى دليل إلا إذا تعارضت الأوصاف . والثالث : أن الأصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى إقامة دليل على أنه معلل ، ولا يصح التعليل بكل وصف ، بل لابد لتعيين ذلك من دليل . والرابع : أن الأصل في الأحكام التعليل لكن لابد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة أن النص معلول بعلة ما . . . والجواب أن محل هذا الخلاف إنما هو ^(٢) في تعليل المجتهد للحكم الذي ورد به النص لأجل القياس وتعدية الحكم الى الفرع ، ومحل الإجماع بالنظر الى الواقع ونفس الأمر ، وأن الحكم لابد له من علة يناط بها . فالإجماع في موضع ، والخلاف في آخر .

على أنك لو تأملت هذا الخلاف لوجدته من صنع الجدل والمناظرات التي كانت تدور بين أتباع الأئمة . فإذا ادعى أحدهم علة أجابه مخالفه بأن الأصل عدم التعليل فأقم الدليل أولاً على أن هذا النص معلل وحيث لم تفعل فلا أسلم لك هذه العلة . فيعجز المناظر . وإذا قال له : الأصل في النصوص التعليل ، رده عليه بأن كثيراً من النصوص تعبدية فأين دليل هذا الأصل ؟

وهؤلاء المنكرون في علم الكلام اعترفوا بالتعليل في تأليفهم في أصول الفقه ، وإلا فكيف يقال بالقياس حيث لا تعليل ؟ فقد رأينا الفخر الرازي مع إنكاره

(١) راجع كتب الحنفية (٢) توضيح ذلك أنهم أجمعوا على أن الأحكام معللة في الواقع ونفس الأمر . كما اتفقوا على أن بعض هذه العلل لا يظهر لنا مهما بحثنا عنه ، وهذا إنما يكون في الأحكام التعبدية التي لا تقف على علتها بذاتها وإن عقلت حكمته إجمالاً ، وهذا ما اتفقوا على منع القياس فيها . يُعد اتفاقهم على هذين الأمرين اختلافوا في أيهما أغلب حتى يستصحب عند استنباط العلل ، فمنهم من قال إن التعبدية هو الغالب وصاحب هذا القول يقول إن الأصل في النصوص عدم التعليل يعني أن الغالب فيها ذلك ، ويلزم على هذا أنه إذا ورد عليه حكم منصوص لا يبحث عن علته إلا إذا ثبت عنده بالدليل أن هذا الحكم من النوع المعلن الذي يمكننا الوقوف على علته ، يعني أنه ليس تعبدية . ومنهم من يقول إن المعقول المعنى هو الغالب . وصاحب هذا القول يقول : الأصل في النصوص التعليل ، يعني أن الغالب فيها ذلك . ويلزم على هذا أنه إذا ورد عليه حكم منصوص استصحب هذا الأصل ويبحث عن علته من غير حاجة إلى إقامة الدليل أولاً على أنه من المعلن .

في علم الكلام يثبت ذلك في محصولة عند الكلام على مسلك المناسبة وهل تصلح دليلا على العملية أولا؟ ويورد الأدلة الكثيرة على هذه الدعوى، ثم يقول في نهاية كلامه: «فهذه الوجوه الستة دالة على أن الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصالح العباد، ثم اختلف الناس بعد ذلك: فالمعتزلة صرحوا بأنه يجب أن يكون فعله مشتملا على المصلحة، وأنه يتيقن من الله فعل القبيح وفعل العيب؛ والفقهاء يقولون إنما شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلا وإحسانا على عبادته» (١) «ا هـ.

أقول: ولا غرابة في هذا، فإن العالم المقلد لغيره إذا ألف في علمين قد ينصر في أحدهما ما يبطله في الآخر إذا اختلف إمامه فيهما. وإمام الرازي في الكلام الأشعري، وإمامه في الفقه والأصول الشافعي. وأعجب من هذا أنه في أصول الفقه نصر التعليل في هذا الموضوع «المناسبة» وأبطله في تعريف العلة. ولعل منشأ هذا التناقض أنه وجد نفسه عند التعريف بصدد الرد على المعتزلة المخالفين له في العقيدة في هذه المسألة فأنكر التعليل، وفي المناسبة لم يجد لهم كلاما فاعترف به أو قلده غيره وسما عن أصله الذي أصله. ومن الإنصاف أن نقول: إنه أبان آخر ما أراد من التفي أولا «وهو أن نفيه كان منصبا على الوجوب لا على أصل التعليل».

فإن استبشع الإشارة لفظة الغرض، فنحن لا نقصد منها الغرض اللغوي الذي هو الفائدة المقصودة المائدة على نفس الفاعل بكال، بل قصدنا معناه الاصطلاحي وهو ما لأجله فعل الفاعل الفعل، وهو مرادف للغاية عند نفس الفاعل، وهذا المعنى أعم من المعنى اللغوي حيث ينفرد عنه فيالم يمكن ليعود منه كال على الفاعل، بل إنما كان متممضا لتكميل الغير فقط، فيكون الباعث محض الجود من الفاعل والرحمة، فهو أمر يتبع السكال لا يتبعه السكال، كما قال الأستاذ الامام.

لعل المنكر يتعلل بعدم الإذن من الشارع في الإطلاق، وهذا لا يفيد في كثير ولا قليل؛ فإننا كذلك لم نجد الإذن في القول باستحالة التعليل مع مخالفة هذا القول لصريح الآيات الناطقة بالتعليل.

وإن استهجنوا لفظه الوجوب عليه، فقائلوه لم يقولوا إن أحدا أوجب عليه

(١) نزهة صاحب نبراس العقول ص ٣٢٩

فعل ما لم يفعله أو عكس ما فعل . كيف وقد صرحوا بأن وجوب الثواب وجوب جود ، كما نقله الشيخ المصلي في علمه الشايع عن معتزلة بغداد من كتبهم التي عبرت عن آرائهم الصحيحة ، ثم قال : والناقلون لها حرفوها في كثير من المسائل حتى إخوانهم معتزلة البصرة فما بالك بغيرهم !

وإذا كان هذا هو معنى الواجب عليه عندهم ، كان مساويا لما قاله الماتريدية وبعض الأشاعرة : وجوب تفضل وإحسان . يدلنا على هذا ما قالوه في مسألة وجوب الأصلح التي هي كالأساس لما نحن فيه : « إن قدرة الله لا تتعلق بغير الأصلح ، لأن تركه بخل يستحيل على الكريم البالغ نهاية الكرم ، فلما أُلزموا بتخليد الكافر وتعذيب العصاة ، اعترفوا بأن ما وقع هو الأصلح في حقهم . وهذا مع ما فيه من مكابرة الوجدان ، دليل على أنهم لم يجهلوا لأحد عليه سلطانا يوجب عليه ، ولكنهم أرادوا أن يعفوه بمنتهى السكال فأخطأوا في التعبير .

يقول ابن الهمام في مسأيرته عند تحقيق معنى وجوب الأصلح : « واعلم أن المعتزلة يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة الإلهية والغنى المطلق مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل ؛ فتركه المراعاة - أي مراعاة ما هو الأصلح للعباد في الدين فقط - أو في الدين والدنيا على الخلاف - مع قيام الداعي وانتفاء الصارف ، بخل يجب تنزيهه تعالى عنه ، فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعالیه عما لا يابق . » ثم قال في نهاية كلامه : « إن المعتزلة يقولون إن قدرته لا تتعلق بترك الأصلح فهو محال عليه ، والذي علم وقوعه هو الأصلح كخلود الكفار في النار وتعذيب العصاة ؛ فقولهم : يجب الأصلح كقولنا : يجب أن لا يتصف بقص ، ويجب وقوع وعده ، اهـ .

بعد هذا يقال : هل قال أهل الوجوب : إن الله ترك شيئا من هذه الواجبات حتى يذم ؟ أو هل توجه منهم ذم له أو لوم على فعل وقع منه ظوه خالف الواجب عليه فيه ؟ فإن أثبت المخالف أنهم نطقوا بشيء من هذا ، حكمنا عليهم بالخروج عن دائرة الإسلام ، وإلا فلا معنى للتنازع بالألقاب ، والتقابل من أجل الألفاظ ، والتعقيد لعقائد المسلمين السهلة التي جاء بها دين الفطرة .

وإذا كان المولى سبحانه قد أوجب عليه أشياء كالرزق والرحمة وغيرها كما نطقت به الآيات « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » كتب ربكم على نفسه الرحمة ، « وكان حقاً علينا نصر المؤمنين » ، « كان على ربك حتماً مقضياً » « كان على ربك وعداً مسؤولاً » ، « فعلينا التسليم بذلك » ، ولا تتوسع في إطلاق هذه اللفظة ، تأدياً في جانب الله عز سلطانه ، ووقوفاً عند ما حده القرآن ، وفي هذا سلامة المعتقد ، وهو ما سار عليه سلفنا الصالح رضوان الله عليهم ، قبل خلط العقائد بالفلسفة ، وقبل أن يدخل الدخيل على المسلمين الذي أفسد عليهم كثيراً من معتقداتهم ، وفرق وحدتهم ، وجعلهم أحزاباً وشيعاً يكفّر بعضهم بعضاً .

وكثيراً ما وجدنا العلماء المنتسبين إلى السنة يعترفون بمعنى الوجوب ، ولكنهم مع هذا يتحرزون من إطلاق لفظة الوجوب عليه .

قال سيف الدين أبو المعين ^(١) النسفي في تبصرة الأدلة « إن إرسال الرسل عند أصحابنا في حيز الواجبات ، لا بمعنى أنه وجب على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه ، بل بمعنى أنه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود ، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة » اهـ . وقال نجم الدين الطوفي الحنبلي في رسالته في المصالح بعد أن ذكر أدلة الفريقين « والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل التزم التفضل بها ، لا واجبة عليه ، كما في آية التوبة « إنما التوبة على الله » فإن قبولها واجب منه لا عايه ، وكذلك الرحمة في قوله عز وجل « كتب ربكم على نفسه الرحمة » اهـ .

النتيجة : أن هذا الخلاف بين العلماء بعد طول المطاف وتشعب الطرق ، رجع إلى الوفاق في المعنى المقصود ، وهو أن أفعاله وأحكامه جميعها لحكم قصدها الله وأرادها ، وبقي الخلاف في تسميتها غرضاً وباعثاً . فغداً بعد هذا أقرب إلى بحث لغوى منه إلى خلاف في معتقد إسلامي . ولا يقال إن الخلاف لا زال قائماً بعد هذا الاتفاق في أن هذه الحكم والمصالح المترتبة على الأفعال والأحكام تبعث المولى على الفعل والتشريع أولاً ، فلم تخرج المسألة عن دائرة الكلام إلى حيث البحث في إطلاق الألفاظ ؛ لأننا نقول لذلك القائل : هذه الحكم قصدها الشارع أو لم يقصدها ؟

(١) نقله المرجاني في حاشيته على التلويح - ٢ - ص ٢٨٦ .

فان صرح بالثاني ، سلب الخيار اختياره ، والحكيم حكمته ، لأنه لا يقال لفائدة أعقبت فعلا من غير قصد ، حكمة ، وإلا لوسم بذلك الطفل الرضيع ألقي رجله فقتلت عقربا كادت تلتع أمه ، بل لوسم بذلك الحيوان الأعجم وطىء حية قصدت نائما بأذى . وإن اختار الأول فهو معنى ما يقوله المخالفون من أنها باعثة له ، حيث قالوا : قصد للمصلحة للعبد ، ومن أجل هذه المصلحة شرع الحكم لا سلطان لاحد عليه ، واختيار هذا الحكم الذى يترتب عليه هذه المصلحة دون غيره لا بد أن يكون لمرجح ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال كما تفولون ، وليس هنا ما يصلح مرجحا إلا مجرد ترتب الفائدة ، وهو ما قصدوه من الغرض والباعث .

قال القرافى وغيره : إنه يكفى الترجيح بالإرادة وهو أمر راجع اليه تعالى . وبيانه : أنا نسلم أنه لا بد من مرجح ولكنه ليس بمجرد ترتب الفائدة ولا ما هو أعم منها ككون الفعل راجحا فى نفسه ، بل لأن الإرادة القديمة لا تتعلق إلا بذلك حيث إن القدرة تتعلق بكل ممكن كان من المعلوم أنه يوجد أو أنه لا يوجد ، بخلاف الإرادة فلا تتعلق إلا بما كان من المعلوم أنه يوجد . . . والجواب : أن الإرادة صفة تخصص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة ، ولا يلزم من مجرد التخصيص بوقت دون وقت وحال دون حال ، الوقوع ، وإلا لما كان للقادر أن يفعل وأن لا يفعل ، فينتفى أثر القدرة التى وظيفتها إبراز الفعل بعد تخصيص الإرادة على وفق ما عليه . إذا ثبت هذا بقى نسبة الفعل الى المراد كنسبته الى القادر فى أنه مستوى الطرفين ، ويكون المرجح هو داعى الحكمة ، وهو أمر خارج عن الذات . وقول سعد الدين فى شرح المقاصد فى هذا الخلاف بعد طول الاستدلال والرد « والحق أن تعاليل بعض أفعال الله تعالى سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر ، كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك . وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحال بحث » إن إرادته به تعميم الغرض الظاهر لما فسلم ولا نزاع فيه ، وإن أراد به فى الواقع ونفس الأمر فبحثه فى محل البحث ، لأنه لا تلازم بين عدم الظهور وعدم الثبوت فى الواقع ، ولأن اللازم على نقي التعاليل فى الجميع وهو العبث وعدم وقوع الفعل واردة على نفيه فى البعض ، وكذلك اللازم على إثبات التعليل فى الكل واردة على إثباته

في البعض . ولا يرد على دعوى العموم الأحكام التعبدية فانها غير معقولة المعنى والتعليل فرع المعقولة . نعم لا يرد إلا على مدعى الحكمة وظهورها في كل حكم إن وجد من يقول بذلك ، ونحن لا نقول به ، والأحكام التعبدية فيها حكمة ولكن خفيت عنا . ومقالتنا « ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار » (١) « ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم » (٢) « أحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم » (٣) ربنا آمننا بأنك الحكيم لك في كل شيء حكمة ، ومن لطيف حكمتك أخفيت عنا كثيرا من حكمتك ، وهي آية من آيات ألوهيتك ، وبرهان قاطع على وحدانيتك ، وحجة دامغة تقف أمامها عقول الموحدين خاضعة مسلمة ، وعقول أهل الزيغ والإلحاد سائلة مشككة .

وعلى الباحث في أمور الدين أن يراعى جميع النصوص ويؤمن بجميع ما ورد ، واضعاً نفسه حيث وضعه الله بلا إفراط ولا تفريط ، فلا يهدر عقله فيمنعه النظر فيما أنزل الله ، ولا يرنخي له العنسان حتى يبحث في كل شيء من ذات الله وصفاته وما تفرد به من علم الغيب وسر الوجود . فإن الله سبحانه جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه ، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب . ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون ، إذ لو كان ، كيف كان يكون ؟ فمعلومات الله لا تنهاى ، ومعلومات العبد متناهية ، والمتناهى لا يساوى مالا يتناهى ؛ فالله يعلم الأشياء على سبيل التمام لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أحواله ولا في أحكامه ، والعبد لو علم شيئاً عليه ناقصاً ، فلو أدرك صفة من صفاته أو جملة منها ، جهل بأكملها ، وقد يخطئ في معرفة الشيء ثم يستبين له بعد الخطأ .

وإذا كان هذا هو المشاهد المحسوس الذي لا ينكره عاقل ، فكيف يليق بمسلم آمن بالله أن ينفي حكيمته في أفعاله وأحكامه من أجل عدم إدراك عقله القاصر

(١) سورة آل عمران آية ١٩١

(٢) الحشر آية ٧

(٣) المؤمنون آيتي ١١٥ ، ١١٦

لبعض الحكم ؟ أو يحاول إدراك كل حكمة فيأتى بأشياء ركيكة تنفر منها العقول السليمة ، معتمدا في ذلك على وجوب الحكمة ، وأنه وصف نفسه بالحكيم .

تنبيه : ظهر مما تقدم أن مرادهم بالعلة المختلف في التعليل بها هو العلة الغائية . وقد قسم المتكلمون العلة الى أقسام على نهج تقسيم الحكماء لها . فالحكماء قسموها الى قسمين : تامة وناقصة . فالتامة هي ما يجب وجود المحلول عند وجودها . والناقصة بخلافها ؛ وهي أقسام : علة مادية وهي ما به الشيء بالقوة ؛ وصورية وهي ما به الشيء بالفعل وهما جزآن من المعلول ؛ وعلة فاعلية وهي ما تؤثر في وجود المعلول ؛ وغائية وهي المؤثرة في إثنية الفاعل ، أى ما صار الفاعل فاعلا لأجلها ، وهو الداعى والغاية وهما خارجان عن المعلول .

ويقول علماء الكلام بعد موافقتهم الحكماء في هذا التقسيم : إن العلة الغائية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار ، فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة . وقد تسمى هذه الحكمة والفائدة غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التى هي علة غائية للفعل ، وغرض مقصود ^(١) للفاعل . وعرف الحكماء العلة العقلية بأنها المؤثرة في المعلول بذاتها كالنار فإنها مؤثرة في الاحتراق بطبيعتها . والمعتزلة قالوا : هي المؤثرة بقوة يخلقها الله فيها ويوجد الاحتراق عقيب المماساة بلا خالق الله له بل بهذه القوة التى أودعها الله فيها . والأشاعرة قالوا : هي ما تؤثر بخلق الله ، أى أن الاحتراق يوجد عقب المماساة بخلق الله له ، لأنه قد توجد المماساة ولا يوجد الاحتراق كما فى قصة إبراهيم عليه السلام

(١) راجع المواقف ج ٤ ص ١٠٣ .

الفصل الثاني

في حقيقة العلة عند الأصوليين

وفيه مسائلتان وخاتمة

المسألة الأولى : في ذكر تعريفات الأصوليين للعلة :

ذهب علماء الأصول في تعريف العلة مذاهب شتى ، كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته في التعليل . فالموجب هناك سار على طريقته لا يبالى بالألفاظ متى وضع المقصود له . والمانع هناك لما لم يجد له سبيلا إلى المنع هنا تحايل وتكف وأطلق الكلام على حذر شديد ، وضيق الدائرة بما وضعه من قيود ، ووقف على ألبس الألفاظ عليها تالين له أو يبلغ بها غايته . ومن توسط في العقيدة توسط هنا فلم يطلق لنفسه العنان حتى يلحق بالمفرطين ، ولا وضع القيود الثقيل في رجله حتى يكون من المتغالين .

كثرت هذه التعاريف وتعددت مع تنوع الطعون فيها حتى حار الباحث في تمييز صحيحها من فاسدها . ولعلك بعد أن وقفت على خلافهم السابق وأدركت ما فيه من مفالة أولاً وتقريب من وجهة النظر آخراً ، يهون عليك الخطب ، وتنتظر فيها بعين الإنصاف متجنباً في مناقشتها طريق الاعتساف .

التعريف الأول للحنفية : جاءنا عن علمائهم فيه عبارات كثيرة متأثرة بمذهبهم الكلامي . مذهب الماتريدية — في التعليل تارة ، وبأقوال مخالفينهم في العقيدة مرة أخرى . وإليك جملة منها مرتبة ترتيباً زمنياً حسبما وقفت عليه :

يقول الكرخي في رسالته في الفرق بين علة الحكم وحكمته : إن علة موجبة وحكمته غير موجبة . وأبو بكر الجصاص في أصوله عرفها بأنها : المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم ، فيكون وجود الحكم متعلقاً بوجودها ، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم . ثم صرح في عدة مواضع من كتابه بأنها علامة وأماراة على الحكم فقط . ففي أحدها يقول : العلة الحقيقية ما كان موجبا للحكم يستحيل وجودها عارية

من أحكامها ، وعلل الشرع التي يقع القياس عليها لا يستحيل فيها ذلك ، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام يستدل بها عليها . وفي آخر يقول : وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم بالأسباب الموجبة له ، وهو مع هذا يصرح في باب — ذكر شروط الحكم مع العلة — بأنها موجبة حيث قال : وقد تكون العلة موجبة للحكم على شرائط تتقدمها ، فلا يكون للعلة تأثير في ذلك الحكم إلا بعد وجود شرائطها ، وإن لم تكن الشرائط موجبة له ، وذلك نحو قولنا : إن الزنا يوجب الرجم مع شرط الإحصان ، وإن لم يكن للإحصان تأثير في إيجابه مع الزنا . وفي باب — وصف العلة الشرعية وكيفية استخراجها — يقول : إذا كانت العلة ذات أوصاف فجميع تلك الأوصاف علة واحدة ، وغير جائز أن يقال : إن كل وصف منها علة ؛ لأن العلة ما يوجب الحكم . ثم قال : إن هذا الإيجاب ليس كإيجاب العلة العقلية لحكمها . وعرفها أبو زيد الدبوسي - على ما نقله غير واحد عنه - بأنها المعروف للحكم .

وعرفها شفر الاسلام في أصوله في موضعين ؛ ففي بيان ركن القياس قال : ما جعل علما على حكم النص من وصف يشتمل عليه النص بصيغته كالقدر والجنس ، أولا بها كالعجز عن التسليم في النهي عن بيع الآبق ، وجعل الفرع نظيرا للأصل في الحكم بوجوده فيه .

وفي باب بيان علل الشرائع يقول : هي عبارة عما يضاف إليه وجوب^(١) الحكم ابتداء ، مثل البيع للملك ، والنكاح للحل ، والقتل للقصاص ، وما أشبه ذلك ، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها ، وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل ، لكن إيجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد بمجمل صاحب الشرع إياها كذلك ؛ وفي حق صاحب الشرع هي أعلام خالصة ، وهذا كأفعال العباد من الطاعات بالنسبة الى الثواب .

ثم يوضح ذلك في شرح التقويم فيقول : « لو جعلنا العلل موجبة بذواتها يؤدي الى الشراكة في الألوهية ، فان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ، ولا يجوز أن

(١) المراد بالوجوب الثبوت على ما صرح به في التقرير ، ولا يعترض بالشرط لأن المشروط يرد عند الشرط لأنه يوجد به كما هو في العلة . أو المراد اللزوم كما قيل وحينئذ لا يرد الاعتراض بالشرط .

تجعل أعلاماً محضة أيضاً ، لأن أفعال العباد تخرج حينئذ عن البين فتصير الأحكام كلها جبرية بدون أسباب ، والقصاص شرع جزاء على الفعل . وكذلك إذا جعلنا الأسباب علامات لا تكون العقوبات أجزية ؛ فثبت أن القول العدل ما ذكرنا وهو أنها ، وجبة يجعل الله تعالى إياها كذلك في حق العمل ، .

وهذا التعريف شامل للعلل الوضعية التي جعلها الشرع عللاً كالبيع للملك والأوقات للعبادات ، وللعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعازي المؤثرة في الأقيسة ، فإن الحكم في المنصوص عليه يضاف إلى العلة بالنسبة إلى الفرع ، كما صرح بذلك عبد العزيز البخاري في شرحه .

وعلى طريقة نثر الإسلام سار المتأخرون منهم ، فن عرفها بالموجب أراد بالنسبة إلينا ؛ ومن قال إنها أمانة وعلامة أراد بالنسبة إلى المولى جل وعلا ، جعلها أمانة لنا على الحكم ، وهو الموجب وحده .

وهكذا يوضح اللاحق منهم ما أبهمه السابق ، لما زادت المناظرات ، ونضج الجدل بينهم وبين مخالفهم . فالكرخي يطلق الإيجاب إطلاقاً ، والجصاص يتابعه مرة فيعبر بالإيجاب ، ويخالفه أخرى قائلاً : إنها علامة وأمانة ؛ والدبوسي يحزم بأنها المعروف فيما نقل لنا عنه ، ولعله الآخر غير في الإطلاق كسابقه فيما لم ينقل لنا من كلامه ، حتى يأتي نثر الإسلام ويصرح بالأمرين إزاءها موضحاً هذا الاختلاف بأنه تابع للاعتبار واختلاف النسبة .

ثم يأتي من بعد هؤلاء صدر الشريعة ويمررها « بما يكون باعناً للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب . ثم يفسر الباعث بما يكون مشتملاً على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم ، أي بترتيب الحكم عليه يترتب عليه مصلحة ، فتصريحهم مع الإيجاب بالمعروف والعلامة يحدد مرادهم من الإيجاب وأنه ليس إيجاباً كالإيجاب المنسوب للمعتزلة بل بمعنى آخر ، كما أنه يخرجها عن العلامة المحضة كما ذهب إليه فريق من المتكلمين فيما يأتي . ولقد فسر ابن الهمام في تحريره ، التعريف المراد لهم بما يلتقي مع الإيجاب على مذهبهم فقال وتلك عبارته مع شرحه : « العلة ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة : جلب مصلحة أو تكميلها ، أو دفع

مفسدة أو تقليلها ، ثم رتب على ذلك لوازم فقال : « فلزم تعريفه أى تعريف ذلك الوصف للحكم بمعنى أنه كلما وجد الوصف وجد الحكم » اه المقصود منه .

فإذا كان هذا هو مرادهم من الإيجاب ، فلا داعي للتشنيع عليهم بأنكم جعلتم العلة موجبة على الله تعالى وهو لا يجب عليه شيء ؛ وإذا كان هذا هو غرضهم من المعرف ، فلا معنى لما قيل إن التعريف غير مانع من دخول العلامة فيه . ومن أجل هذا قال الفناى فى فصول البدائع : إن العلة بمعنى المعرف يشترط فى قبولها البحث والتأثير ، وهذا الشرط يخرج العلامة المحضنة .

التعريف الثانى للغزالى : نسبوا إليه أنه قال : « إنها المؤثر فى الحكم بجعل الله تعالى ، ثم أخذوا يناقشون هذا التعريف ويردون على قائله مبطلين كلامه . ونحن لا نسلم هذه المناقشات ولا نصدق تلك النسبة إلا إذا رجعنا الى كتيبه التى عبرت عن رأيه لنقف على حقيقة مذهبه أولا ، فنقول :

قال رحمه الله فى شفاء الغليل ما نصه « العلة الشرعية أمارات ، وإن المناسب الخيل لا يوجب الحكم لذاته ، ولكن يصير موجبا بإيجاب الشرع ونصبه سببا ، لأن تأثير الأسباب فى اقتضاء الأحكام عرف شرعا كما عرف كون مس الذكر مؤثرا فى إيجاب الوضوء وإن لم يناسب » اه .

وقال فى المستصفى عند كلامه على النص الصريح فى العلية فى الرد على القاضى فى أن اللام ليست للتعليل كما فى قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » بل للتوقيت ، قال : وهذا فيه نظر إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب ، ولا معنى لحلة الشرع إلا العلامة المنصوبة . وقد قال الفقهاء : الأوقات أسباب ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ، ولا يبعد تسمية السبب علة . وفى موضع آخر بعد أن بين أن العلة يجوز أن تكون حكما شرعيا أو وصفا محسوسا أو من أفعال المكلفين ، أو وصفا مجردا أو ماسبا أو غير مناسب الخ ؛ يقول : وأما التفهيمات فمعنى العلة فيها العلامة ، وسائر الأقسام التى ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة .

وفى مسألة جواز تعليل الحكم بملتين قال : والصحيح عندنا جوازه ، لأن العلة الشرعية علامة ، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد . وفى الكلام على العلة

القاصرة يقول هي صحيحة عندنا ، لأن التعدية فرع الصحة : فإن قيل : كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتها قيل لإنهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص ، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة . ثم أجاب بجوابين : الأول تسليم عدم الفائدة مع صحة العلة . والثاني بمنع عدم الفائدة ، بل لها فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استعماله للقلوب ... الخ .

وفي مسألة إضافة حكم الأصل الى النص أو العلة يقول : « إن هذا نزاع لا تحقيق تحته ، فإننا لا نغنى بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم ، فإنه لو ذكر جميع المسكرات بأسمائها فقال : لا تشربوا الخمر والنبذ وكذا وكذا لكان استيعابه مجارى الحكم لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث له على التحريم الإسكار فنقول : الحكم مضاف الى الخمر والنبذ بالنص ، ولكن الإضافة إليه معلل بالشدة ، بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هو الشدة ، اهـ .

وقال في حصر مجارى الاجتهاد في العلل : « اعلم أنا نغنى بالعلة في الشرعيات مناط الحكم ، أى ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه ، ح ٢ ص ٢٣٠ المستصفي .

فهذه النصوص من كلامه تعطينا صورة واضحة لرأيه في العلة ، وأنه لم يتقيد في إطلاق الألفاظ كغيره من المتكلمين ، بل نراه مرة يطلق عليها : المعرف والأمانة : وحينما يطلق عليها : الباعث للشارع على شرع الحكم ؛ وتارة يعرفها بالموجب لا بذاته بل يجعل الله تعالى . وهذا يدلنا على أن هذه الألفاظ يصح إطلاقها على العلة بالاعتبار ، وأنه لا معنى لجعل اختلاف العبارات في التعريف مثار نزاع ومبدأ شقاق بين العلماء . وقد صرح في موضع آخر أن منشأ النزاع في التعريف هو اختلافهم في مأخذ العلل الشرعية : أهو العلل العقلية ، أم الباعث ، أم علة المرض الذى يظهر المرض عندها ؟ أولا : وثانياً اختلافهم في المذاهب الكلامية ، فيقول : إن من غلب على طبعه الكلام يقال له في المناظرة : نغنى بالعلة الموجب لأن هذا هو اللائق به .

هذا ما يتعلق بنقل مذهبه ، وهو كما ترى لا يخرج في جملته عن تعريفات الحنفية .

فقد صرحوا بذلك كله : المعرف والامارة والإيجاب يجعل الله لا بالذات ،
 والباعث للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب . فيدخل في دائرتهم
 في التعريف . وقول العطار^(١) في تفسير تعريفه بالمؤثر : إن التأثير في التعلق الحادث
 لأن الحكم قديم عنده وهذا يكون بجرى العادة ، وحيث يرد إلى رأى الجمهور ،
 ويكون الفرق بينهما أن الارتباط على رأى الغزالي بين العلة والحكم ، وعلى رأى
 الجمهور بين العلم بالعلة والحكم - محاولة منه لجذبه لدائرتهم إن صحت في هذا
 التعريف فلا تصح في تعريفه بالباعث للشارع على شرع الحكم . على أن من سبهم
 العطار جمهوراً ، وهم أصحاب التعريف بالمعرف فقط ، تحرزوا من إطلاق لفظي
 باعث وموجب ، والغزالي لم يتحرز ، وهو فرق جوهرى ، خصوصاً عند أولئك
 الجمهور الذين شددوا التكثير على مطلق هاتين اللفظتين حتى كادوا أن يحكموا عليه
 بحكم قاس شديد .

وأما ما يتعلق بالمناقشة فإنها نزاع في الالفاظ تابع للخلاف في أصل التعليل ،
 ولا داعى لذكرها بعد ما تقدم في ذلك الأصل .

التعريف الثالث للآمدى وابن الحاجب : قالوا : هي الباعث والداعى لشرع الحكم .
 وفسرا الباعث بما يترتب على شرع الحكم عنده جلب مصلحة أو دفع مفسدة
 قصده الشارع . وإذا كان هذا معنى كونها باعثة فلا وجه للتشويش عليهم بأنهم
 قالوا بمؤثر في الأحكام غير الله ، وبأن هناك قوة تدفعه على شرع الأحكام
 سبحانه جل علاه .

وأما من أول البحث فيه على أنه باعث للمكلف على الامتثال ، كتنقي الدين
 السبكي ، كما نقله ابنه عنه في شرحه على المنهاج وجمع الجوامع ، فع مخالفته لعبارة المعرف
 بالباعث حيث صرح بأنها باعثة للشارع كما قال صدر الشريعة ، ما يكون باعثاً
 للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب ، وكما قال الغزالي باعث للشرع الخ -
 لا ينطبق إلا على مقصود الشارع من شرعه الأحكام ، الذى هو المصالح ، كحفظ
 النفوس في شرع القصاص ، وحفظ العقول في شرع الحد فى الخمر ، وحفظ الأنساب

(١) حاشيته على جمع الجوامع ج ٢ ص ٢٥٠ في تعريف العلة .

في شرع الحد في الزنا ، فانها هي التي تبعث المكلف على الامتنال لحكم الله ، فيقيم الإمام الحد ، ويمتنع القاتل والزاني والسارق عن فعله ، كما صرح بذلك صاحب المقالة نفسه في بعض كتبه حيث قال : إن المراد^(١) أن العلة باعثة على فعل المكلف ، مثاله حفظ النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع ، لحكم الشرع لاعلة له ولا باعثة عليه ، لأن الله قادر على أن يحفظ النفوس بدون ذلك ، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه ، وبالقصاص لكونه وسيلة اليه ، فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع ، وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ ، فاذا فعل المكلف أو السلطان أوولى الدم القصاص وانقاد اليه القاتل امتثالاً لأمر الله به وكونه وسيلة الى حفظ النفوس ، كان لهم أجران : أجر على القصاص ، وأجر على حفظ النفوس ، وكلاهما مأثور به من الله تعالى ، أحدهما بقوله تعالى « كتب عليكم القصاص ، والثاني إما بالاستتباط أو بالإيماء من قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » . ثم قال : وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة ، ومنه يعلم أن المعقول المعنى للشارع فيه مقصودان ، وأنه أكثر أجراً من التعبدى ، وإن كان الأجر الواحد في التعبدى قد يكون أعظم ، لأن النفس لاحظ لها فيه ، وأن العلة القاصرة فيها فائدة جليلة زائدة عما ذكره فيها ، وهي قصد المكلف فعله لأجلها ، فيزداد أجره .

ونحن نقول لصاحب هذا التأويل : هل تعترف بأن حفظ النفوس علة أو لا ؟ فان نفى كونه علة أجبناه بأن تأويلك باطل ؛ وإن اعترف بعليته قلنا له : خالفت جمهور الفقهاء القائلين بأن العلة هي القتل العمد العدوان لا حفظ النفوس . من أجل ذلك قال الكوراني : إن هذا أمر مخترع للسبكي لا معنى له ، كما نقله العطار عنه في حواشى جمع الجوامع^(٢) .

ولولا أن صاحب المقالة قالها توفيقاً بين كلام المتكلمين والفقهاء ، حيث نفى الأولون التعليل وأثبتته الآخرون ، وعرفوا العلة بالباعث ، لجعلنا هذا رأياً له غير ما قالوه ؛ ولكنه متأثر بمنع التعليل فارتكب هذا التكلف لتصحيح المذهب . ولو عكس الأمر وصحح التعريف بالباعث وأبطل منع التعليل ، لكان خيراً له ، ولما

(١) نبراس العقول ص ٢٢٤ .

(٢) ٢٥٠ ص ٢٢٠ .

خالف نصوص القرآن والسنة الصريحة من أجل مقالات المتكلمين التي لا تجدى نفعا . والله أعلم ! .

التعريف الرابع للمعتزلة : نقل الأصوليون عنهم أنهم عرفوا العلة بأنها المؤثر بذاته في الحكم . وفي لفظ آخر : هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصده الشارع . فالقتل العمد العدوان يوجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى كقولهم في العلل العقلية . وفسروا هذا الإيجاب والتأثير بالذات بأن العقل يحكم بوجود القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب ، فإذا تحققت العلة بالدليل حكم العقل . وليس معناه أنها توجب بذاتها وتؤثر متى وجدت لأنها أعراض وأفعال تنقضي فلا يعقل هذا المعنى . هكذا صور مذهب المعتزلة غير واحد من الأصوليين كالسعد في التلويح .

وأنت إذا عرفت أن المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله كماخوانهم بقية المسلمين وأن العقل عندهم ليس حاكما بإنشاء الحكم ، وأن مبلغ سلطان العقل في نظرهم أنه إذا أدرك حسن الفعل أو قبحه أدرك أن الله حكما في هذا الفعل يلائم ما في الفعل من حسن أو قبح ، ثم يرتب عليه ثوابا أو عقابا حسبما أدركه من الحكم ؛ وأن هذا الإدراك ليس عاما في جميع الأحكام بل في بعضها فقط كما صرح بذلك المنصفون من مخالفينهم الذين وقفوا على حقيقة مذهبهم - أدركت ما في نسبة هذا التعريف إليهم من الشطط والمغالاة ، وأن مقالة السعد في تصوير الإيجاب بالذات إنما هو حد من هذا الشطط ، وتخفيف لتلك المغالاة .

يقول ابن الهمام في مسأيرته في مسألة الحسن والقبح : « إن بعض الحنفية نقل مذهب المعتزلة بأنهم يقولون بأن العقل يحكم بأن الله يجب عليه أن يحكم في ذلك الفعل على حسب ما فهمه العقل ، وليس هذا مذهب المعتزلة ، لأن حقيقة مذهبهم أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولا ، ثم يدرك أن الله حكما في ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل ، ثم يرتب عليه ثوابا أو عقابا على حسب ذلك الفعل ؛ ولم يقولوا إن العقل يحكم على الله . ومنشأ هذا الغلط أنهم بنوا قولهم بالحسن والقبح على قولهم بوجود الأصلح ، فوقعوا فيما قالوا . والحق عكس البناء في المسألة ، اهـ .

وهنا نسائل الناقلين لهذا المذهب : أى علة عرفها المعتزلة : أهى الوصف
الظاهر كما يقولون ، أم الحكمة التى هى المصلحة ؟

فإن أرادوا الثانى سلمناه بناء على ما صرحوا به فى علم الكلام من وجوب تعليل
أفعال الله وأحكامه بالمصالح والأغراض ، ويكون معنى إيجابها أنها باعثة للشارع
على شرع الحكم المحصل لها ، لأنها الانفع للعبد ، من غير أن يكون لأحد سلطان
عليه سبحانه . وهذا هو الذى يستقيم مع مذهبهم ، لأنه لا داعى لنقل التعليل الى
الأوصاف ، حيث لا مانع عندهم من التعليل بالمصالح . ويتفرع على هذا أنه يلزم المجتهد
النظر الى هذه المصالح فيدير الحكم عليها إثباتا ونفيا . ويدلنا على أن مرادهم من العلة
هو المصلحة قول كثير من الأصوليين فى بيان مذهبهم : هو المؤثر بذاته ، بناء على
أن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة عندهم ، ولا معنى لهذا إلا أن المصلحة هى علة الحكم .

قد يقال : إن المصلحة متأخرة فى الوجود عن شرعية الحكم ، بل عن وجود
الامتثال ، فكيف يجعل السابق معلولا للمتأخر فى الوجود ؟ .

والجواب : أن العلة فى الحقيقة هى قصد تحصيل المصلحة لا ذات المصلحة ،
وهذا القصد سابق على الحكم ، كما يقال : خرج فلان للقائه فلان ، فالعلة قصد اللقاء
وهو سابق ، والمتأخر هو نفس اللقاء .

وإن أرادوا الأول ناقشناهم فى تأثير الوصف بالذات فى الحكم : هل أثر
الوصف مجردا عن اعتبار ما يترتب عليه ، أو أثر باعتباره ؟ فإن أرادوا الثانى
رجع إلى السابق وهو تأثير نفس المصالح ، وإن أرادوا الأول فمنهائ لخلوه عن
المعنى حينئذ ، لأنه لا يعقل أن القتل العمد يوجب القصاص أو يؤثر فيه بذاته .
وتطبيق مذهبهم فى العلل العقلية هنا لا يفيد ، لأن تأثيرها عندهم بقوة يخلقها الله
فيها من غير أن يخلق الله الأثر عقبيها . فالنار تؤثر فى الاحتراق عند المماساة
بتلك القوة التى خلقها الله فيها ، وغاية تأثير القتل على هذا أن يؤثر فى الرقبة
فى إزهاق الروح ، وليس وجوب القصاص أثرا للحز حتى يؤثر فيه بذاته ، وإنما
العقل يدرك فى هذه الحالة ما فى القتل من القبح ، ثم يدرك أن الله حكما يزيل هذا
القبح أو الفساد المترتب على هذا الاعتداء ، بناء على وجوب رعاية الأصلح .

وهذا عند التأمل يلتقى مع قول الفقهاء إن أحكام الله تابعة للمصالح تفضلا

وإحسانا ، وليس بينهما فرق إلا في التعبير بلفظي الوجوب والتفضل ؛ لأن معنى تبعيتها أنها من أجلها شرعت ، ولولا المصالح ما شرعت الأحكام . ومن يستقرى . الأحكام كلها يجدها كذلك .

وقد صرح بهذا نفاة التعليل في كتبهم الأصولية في بحث المناسبة وصلاحيها دليلا على العلية . قال البيضاوي في منهاجه : « والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع ، ثم قال : « لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحسانا ، وقال الأسنوي في شرحه : « إنا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة إلى العباد ، ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان ، لا على سبيل الحتم والوجوب ، خلافا للبعزلة ، .

التعريف الخامس : وهو لفريق من المتكلمين ، قالوا : إنما المعرف للحكم بأن جعلت علما على الحكم ؛ فإذا وجد المعنى عرفنا وجود الحكم من غير تأثير فيه . عرفوها بهذا ، ثم سموه بأنه قول الجمهور . وقال عنه صاحب جمع الجوامع : إنه قول أهل الحق .

تأثر أصحاب هذا التعريف بمذهب الأشعري إلى حد بعيد . يرى ذلك واضحا في موضعين ؛ أولا : في ردهم على التعريفات الأخرى بما قيل في علم الكلام من أن أحكامه غير معللة بالأغراض فلا بحث ولا إيجاب . وثانيا : في فرارهم من لفظ موهم إلى لفظ غير موهم . قال البناني في حاشيته على جمع الجوامع : « وأنت إذا تأملت موارد العلة واستعمالاتها تعلم أنه لا محيص عن كون العلة بمعنى الباعث ، وأنه مراد من عبر عنها بالمعرف كما قاله الآمدي ، وإنما تحاشى من عبر بالمعرف ما يلزم التعبير بالباعث من الإيهام ، اهـ .

وانتد حاولوا إصلاح هذا التعريف وتشديد أركانه بزيادة قيد مرة ، وحذفه مرة أخرى ، مع بيان المراد ، كي يقوى على الوقوف أمام ماوجه إليه من الطعون . واليك بمض خطوات هذا التعريف ، وماطرأ عليه من تغييرات في عصوره المختلفة :
أول من قاله (١) — فيما أعلم — أبو بكر الصيرفي الشافعي المتوفى سنة ٣٣٠ هـ .

(١) نسبه إليه الشوكاني في إرشاد الفحول .

الذى قيل عنه إنه أعلم خلق الله بالأصول بعبد الشافعى . وإذا علمت أنه عاصر
الاشعرى وناظره فى المسائل الكلامية ، أدركت سر هذا التعريف . ثم عرفها
أبو زيد الدبوسى من الحنفية بذلك ، ولكن نخر الاسلام ومن بعده من علمائهم
يبنوا مراده بهذا ، وأنه مخالف لما أراد به هؤلاء .

جاء الفخر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ حامل لواء الدفاع عن الاشعرى
وعقيدته فى عصره ، واختار هذا التعريف فى محصولة ، لكنه لما وجد اعتراضا
وجه عليه خلاصته أنه غير جامع حيث لا يشمل العلة المستنبطة فانها تعرف
بالحكم فاذا عرفته كان دورا ، فرمته بأنها معرفة لحكم الفرع فقط ، وبه اندفع
الدور ، لأن حكم الأصل عرف بالنص أو الإجماع ، ومنه عرفنا العلة بالاجتهاد
فصارت أمانة على الحكم فى جميع محالها ما عدا الأصل . غير أننا رأينا عرفها
فى الرسالة البهائية كما نقله الزركشى فى البحر المحيطة عنه « بأنها الموجبة بالعادة ، .
وهو قريب من تعريفها بالموجب بجعل الله ، إن لم يكن عينه .
ثم جاء البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ وعرفها بذلك فى منهاجه ، وأورد
الاعتراض السابق وأجاب بجواب إمامه الرازى .

ثم جاء من بعده جمال الدين الأسنوى المتوفى سنة ٧٢٢ هـ فى شرحه على
المنهاج واختار هذا التعريف ، وردا ما أوردوه ، ثم دفع بدفعهم ، إلا أنه رأى أن
التعريف بعد ذلك يبدو ناقصا ، لأنه بلفظه السابق عام شامل لحكم الأصل والفرع ؛
فيزيد فيه قيد الفرع حتى لا يتطرق اليه خلل ولا اعتراض ، فصار حينئذ هكذا :
« العلة هى المرف لحكم الفرع ، أى الذى من شأنه إذا وجد فيه كان معرفا لحكمه » .
قال : « وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إرادات ضعيفة فاحذرهما ، اهـ .
والجارية الأخيرة محتملة لأن يكون هو صاحب القيد والاعتراضات
وجهت اليه ، أو أن يكون صاحب الزيادة سابقا له وهو وافقه ونبه على ما ورد
عليها ، وهذا شىء لا يعنيننا الآن .

ثم يتعقب ذلك السعد المتوفى سنة ٧٩٢ هـ بأن تلك الزيادة مضررة بالتعريف
حيث يلزم أن لا يكون للأصل مدخل ، إذ التقدير أنه ليس بباعث ، وأن لا يكون
الوصف المتحقق فى الأصل هو العلة . وهذا كما ترى مخالف لما أطبق عليه

الاصوليون من قولهم في تعريف القياس : « لمشاركته له في علة حكمه ، وقولهم : إن حكم الأصل معلل بالعلة المشتركة بينه وبين الفرع . واختار ^(١) هو وغيره أنها معرفة لحكم الأصل كما عرفت حكم الفرع ، وأن الحق الإطلاق .

إلى هنا رجع الاعتراض بالدور مرة أخرى ، فدفعوه بأحد وجهين :

الأول : أن تعريفها للحكم من حيث التعدية ، وتعريفه إياها من حيث الوجود .
والثاني : أن تعريفها للحكم بالنظر للأفراد وتعريفه إياها من حيث تعلقه الكلي . قال السعد في حواشيه على شرح المختصر : « إن كون الوصف معرفاً للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به ، كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع ؟ بل معناه : أن الحكم ثبت بدليله ويكون الوصف أمانة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المسألة . مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر ، وعلل بكونها مائعا أحمر يقذف بالزبد ، كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر . وبهذا يندفع الدور .
والحاصل : أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله ، والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية ، اهـ .

وبهذا التحرير يدفع الاعتراض بالعلة المنصوصة والمجمع عليها ، بأن الحكم عرف بالنص والإجماع أيضاً ، فلا فائدة للتعريف بالعلة ، فثلاً لو قال الشارع : حرمت الخمر للإسكار ، عرف الحكم بالنص في جميع أفراد المسكر ولا فائدة للعلة . ووجه الدفع : أن النص يقطع النظر عن التعليل أفاد ثبوت الحرمة في الخمر في ذاته ، والتعليل بالإسكار أفاد أن علامة ثبوت الحكم الإسكار إذ لا فائدة له سوى ذلك ، فيستفاد أن خصوصية الخمر ملغاة ، ويكون هو والنيذ سواء لوجود العلامة فيهما جميعاً . فالعلة عرفت حكم الخمر لا في ذاته بل من حيث إنه أصل يقاس عليه ، وأما في ذاته فالتص عرفه .

هذه بعض خطوات ذلك التعريف وما صادفه في طريقه من عوامل المد والجزر والأخذ والرد ، في جامعياته ومانعياته ، وتمايمه وتقصانه ، وهو شيء يوقفنا على مبلغ عناية هؤلاء بالألفاظ وتقاتلهم من أجل العبارات ؛ الأمر الذي لم يُؤرَ له

(١) راجع حواشي السعد على الشرح المصنوع وجمع الجولم بشرحه وحواشيه .

الأئمة السابقون شيئاً من عنايتهم ، بل لم يذغبتوا إليه بالكفاية ؛ وما كانوا يفهمون في العلة أكثر من أنها : الأمر الجامع بين الأصل والفرع الذي من أجله شرع الحكم منصوفاً عليه أو غير منصوص ..

يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته ص ٥١٢ ، : « فإن قال قائل : فاذكر من الأخبار التي تقيس عليها وكيف تقيس ، قيل له إن شاء الله : كل حكم لله أو لرسوله وجدّت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكِمَ به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نصٌ حُكِمَ فيها حُكِمَ النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها ، اهـ .

وقال عبد العزيز البخاري في شرحه ^(١) لأصول نحر الاسلام عند شرح قول المصنف : معرفة النصوص بمعانيها ؛ قال : « والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً ، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وإنما يستعملون لفظ المعنى ، أخذنا من قوله عليه السلام « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث ، أى علل ، بدليل قوله لإحدى بلفظة التأنيث ، وثلاث بدون الهاء ، اهـ . .

ومع كل هذه المحاولات لم يسلم ذلك التعريف من الإيرادات . وإليك شيئاً من ذلك :

أولاً : إن التعريف غير مانع لدخول العلامة فيه ، وهي ليست من العلة في شيء ؛ لأنها عبارة عما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه ، كالأذان للصلاة ، والإحصان للرجم ، كما صرح به الزركشي ^(٢) وغيره . وجواب الفناري في فصول البدائع بأن العلامة المحضة كالأذان معرف الوقت أو مطلق الحكم ، والعلة تعرف حكم الأصل من حيث هو حكم أصل - ضعيف لا يدفع الإيراد ، ما دام صاحب التعريف معترفاً بأن العلامة غير العلة ، ولم يقيد تعريفه بما يفيد المراد ؛ وقد قيل : المراد لا يدفع الإيراد .

(١) ١٢ ص

(٢) عبارته في البحر المحيط ٣ ص ورقة ١٠٥ عند تعريف العلة بالمعرف : « وانقض بالعلامة فان الحد صادق عليها وليست الأحكام مضافة إليها ، .

وثانيا : أنه غير جامع لعدم شموله العلة القاصرة المستنبطة . وقد جوز أصحابه التعليل بها ، وهي خالية من التعريف ، لأن النص هو الذى عرفنا الحكم . وجوابهم فى العلة المستنبطة بأن النص عرف الحكم فى ذاته ، والعلة عرفته من حيث هو حكم أصل يقاس عليه على ما فيه من التكلف الظاهر ، إن صح فى المستنبطة المتعدية فلا يصح فى القاصرة .

وثالثا : جوزتم التعليل بالحكمة وهي خفية ، فكيف تكون معرفة ؟ فان انفصلوا عنه بأننا لا نجوز التعليل بها إلا إذا كانت ظاهرة منضبطة وهي بهذه الحالة صالحة للتعريف ، قلنا : إن بعض أصحاب هذا التعريف نقل عنه التعليل بها مطلقا كصاحب المحصول ، كما نقله صاحب إرشاد الفحول . على أن تفسير الحكمة المختلف فيها مضطرب ، وسيأتى ما فيه .

ورابعا : إذا كانت العلة هي العلامة التى تعلق بها الحكم ، فكيف اختلفت على المجتهدين فى المستنبطة وإنما هي علة واحدة ؟ . وأجيب بأنه لا مانع من ذلك . لأن الاجتهاد يتبع الدليل كما فى الاجتهاد فى القبلة عند الاشتباه ؛ فقد يغلب على ظن هذا أنها جهة المشرق ، وذلك أنها جهة المغرب . وحاصل هذا الجواب أن العلة إذا كان طريقها الاستنباط موكولة لظن المجتهد . وحينئذ يلزمهم زيادة قيد فى التعريف « فى ظن المجتهد إذا كانت مستنبطة ، وهو ما لم يصرحوا به .

وبالجملة : لم يسلم هذا التعريف كما أراده أصحابه ، وما أوقعهم فى ذلك إلا إنكارهم تعليل أحكام الله . ولما اضطروا الى القول بالعلة لأجل القياس لجئوا الى الاصطلاح واصطلحوا على العلة بهذا المعنى وعرفوها بهذا التعريف ، ثم راحوا ينصرون مذهبهم بكل الوسائل ، ولكنها انتهت إلى ما رأيت . ومن الغريب أنهم بينما ينكرون التعريف بالمؤثر هنا ، إذ تراهم يطلقون لفظة المؤثر عليها فى موضع آخر (١) .

وهناك غير هذه التعريفات ، ولكنها لا تخرج فى جملتها عما تقدم . غير أننا رأينا الشاطبي فى موافقته يذهب فى العلة مذهباً آخر يخالف اصطلاح هؤلاء ، فسمى ما جعلوه علة سبباً حيث قال « السبب ما وضع شرعا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ، كما كان حصول النصاب سبباً فى وجوب الزكاة ، والزوال سبباً فى وجوب

(١) راجع بحث التأثير والمذاهب فيه فيما سأتى .

الصلاة، والعقود أسبابا في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، والسرقة سببا في وجوب القطع، وما أشبه ذلك. وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لامتناعها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة. منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضى القاضى وهو غضبان» فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة، على أنه قد يطلق هنا لنظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح^(١)، اهـ

فالناظر في كلاه يراه قد أطلق السبب على الأوصاف الظاهرة المنضبطة التي جعلها الأصوليون علة، وعمم فيها حتى شملت الأسباب المشروعة لأحكام وضعية كالبيع الموضوع لانتقال الأملاك، والأسباب الموضوعة لأحكام تكليفية كحصول النصاب لوجوب الزكاة، والزوال لوجوب الصلاة، والنكاح لحل الوطء، والسرقة لوجوب القطع. ونراه في العلة يقول: المراد بها الحكم والمصالح. ثم يقول: فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها والمفسدة نفسها، ولم يشرط فيها الظهور والانضباط كما شرطوا، ثم يصرح بأن المسألة اصطلاح.

تذييله:

تقدم في مقدمة الباب أن طائفة من الأصوليين ادعوا بناء الخلاف في التعريف على الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى. فلنتظر في هذه الدعوى، على ضوء ما تقدم، لنقف على مدى صحتها، فنقول:

سبق أن العلة المختلف فيها في علم الكلام هي العلة الغائية المترتبة على تشريع الحكم التي يعبر عنها بمقصد الشارع من التشريع، وأن كلامهم هناك انتهى إلى اعتراف الجميع بترتب تلك المصالح على التشريع، وانحصر الخلاف في أن هذه المصالح باعثة للشارع على شرع الأحكام أولا؛ فالأشاعة نفوا كونها باعثة، وغيرهم أثبت ذلك، مع قول المعتزلة بالوجوب - على ما فيه - والماتريدية أثبتوه لاعلى

(١) الموافقات ج ١ ص ٢٦٥ .

سبيل الإيجاب ، على معنى أن هذه المصالح هي التي لأجلها كان التشريع ولولاها لم يكن ، فهو سبحانه قصد تحصيل مصالح العباد بما شرع على سبيل التفضل والإحسان . وإذا ضمنا إلى ذلك أن الكل محتاج للقول بالعلة هنا لأجل القياس ، ظهر لأول وهلة أن العلة المعرفة في الأصول مختلفة تبعا لذلك الخلاف ، وأن الذي اعترف بالعلة الغائية - علة التشريع - أراد تعريفها هنا حيث لا داعي له إلى نقل التعليل إلى شيء آخر ، والذي نفاها هناك اضطر إلى البحث عن شيء آخر يجعل به ، فعرف العلة بمعنى مغاير لذلك المعنى .

لكن الناظر في بحوث العلة كلها : شروطها ، ومسالكها ، وتقسيماتها ، يجدها مطبقة على أن المراد بالعلة ما يغير العلة الغائية : يجدها في العلة بمعنى الوصف الذي هو مظنة لحكمة ، الذي إذا شرع الحكم عنده يترتب عليه مصلحة مقصودة ، لا فرق في ذلك بين القائلين بالتعليل والنافين له . ويؤيد ذلك تقسيمهم للعلة باعتبار إفضائها إلى المقصود إلى خمسة أقسام : علة تفضي إليه قطعاً ، وعلة تفضي إليه ظاهراً ، وعلة تفضي إليه شكاً ، وعلة تفضي إليه وهماً ، وعلة لا تفضي إليه قطعاً . فلو كان من هؤلاء من يقول إن العلة المبحوث عنها في الأصول هي العلة الغائية ، ما صح منه هذا التقسيم . على أنا وجدنا بعض الأصوليين القائلين بأن أحكام الله معللة ، يصرح بالفرق بين العلة الغائية ، ويبين أن المبحوث عنها في الأصول غير المختلف فيها في الكلام ، وهي العلة الغائية .

فالخصائص في أصوله عند الكلام على العلة القاصرة ، يعقد فصلاً كبيراً للفرق بين علل الأحكام وعلل المصالح ؛ ولولا أن في عبارته طولاً وتكراراً لنقلتها بنصها ولكنني أكتفي بذكر مضمونها . ويتلخص ذلك في أن علل الأحكام غير علل المصالح ، لأن الأولى أوصاف في الأصل المعلول تكون علامات وأمارات للأحكام غير موجبة لها ، لأنها قد توجد بدون الأحكام . والثانية معان في المتعبدين لا في الحكم ليست من العلل التي يتقاس بها أحكام الحوادث ، ولا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف ؛ ألا ترى أن صاحب موسى عليه السلام لما فعل تلك الأفاعيل استنكر موسى ظاهرها لما لم يقف على عللها من طريق النظر والرأى ، وسكت لما بينها له من طريق التوقيف بقوله : أما السفينة الخ . فأن علة ما فعله

الخضر عليه السلام هي حفظ السفينة من الغصب ، وحفظ والدى الغلام الذى قتله من الطغيان والكفر ، وحفظ الكنز الذى كان تحت الجدار للغلامين اليتيمين . ثم قال : والمصالح نفسها هي الأحكام التى تعبدنا الله بها ، وقد علمنا عند ورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة وصوابا ، وإن لم تقف على وجه المصلحة فى كل شيء بعينه ، لأنه جائز أن يكون من المعلوم أنه لو لم يتعبدنا بها لفسدنا ، وإذا تعبدنا بها صلدنا ، وليس ذلك من علل الأحكام فى شيء . هـ .

وإذا ظهر أن العلة المعروفة هنا عند الفريقين ، غير العلة الغائية المختلفة فيها هناك ، فلا أثر للبناء إذاً إلا فى التعبير عن العلة فى عبارات المعرفين ؛ فمن اعترف بأن أحكام الله معللة عبر عن هذه بالباعث أو الموجب ، ويكون ذلك الوصف باعتبار ما يترتب على تشريع الحكم عنده من مصلحة أو دفع مفسدة باعتبار للشارع على شرع الحكم أو موجبا عليه ذلك . وأما المنكرون فلما نفوا البعث والإيجاب تحاشوا ذلك فى التعبير ، فقالوا : هى المعرف للحكم فقط ، وصرخوا النظر عما يترتب على التشريع من مصلحة . وكلمة البدخشي السابقة فى بيان سبب عدول الإمام الرازى عن التعريف بالباعث أو الموجب أو الداعى أو المؤثر ، إلى التعريف بالمعرف ، ظاهرة فيما نقول .

ويتجلى ذلك واضحاً فى اختلافهم فى تعريف المناسب ؛ فالمعلمون عرفوه بأنه الوصف المفضى الى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا . والنافون قالوا : إنه الوصف الملائم لأفعال العقلاء فى العادات كما قال الامام الرازى . ومع ذلك فإنهم تنازعوا فى التعليل بالحكمة ، وهو أثر من آثار ذلك النزاع المتقدم فى التعليل .

المسألة الثانية

تمهيد : مما لا شك فيه - بعد أن عرفنا الحق في مسألة التعليل - أن الشارع الحكيم شرع هذه الأحكام لجلب مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم وإخلاء العالم من الشرور ، وأن أحكام الله تعلقت بأفعال العباد طلباً أو منعاً ، وقد كانت هذه الأفعال قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبار نتائجها على نوعين : نوع يعقب نفعاً يعود عليهم ، وآخر يحدث ضرراً يؤذيهم .

قصد الحكيم سبحانه إلى ما فيه نفع فأباحه ، وإلى ما فيه ضرر فنهاهم عنه ، ميزاً عز سلطانه ما في بعض المأمورات من خير حثاً على إتيان كل ما فيه خير كثير ، وما في بعض المنهيات من مفسد حثاً على اجتناب كل ما فيه مفسدة راجحة ، مشيراً بذلك إلى أنه لم يرد إعانتهم ، ولم يكلفهم إلا بما هو أنفع وأزكى لهم . شهد بذلك آيات التشريع في الكتاب الكريم ، وأحاديث الأحكام في السنة المطهرة . ومن يستقرئ أحكام الشريعة يجد كل فعل مأمور به أو مباح ، يترتب عليه منفعة للعباد ؛ وكل فعل منهي عنه يترتب على وقوعه مفسدة .

فمثلاً : الزنا فعل قبيح يترتب على وقوعه مفسد من اختلاط الأنساب وإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس حرمة الشارع لتلك المفسد . ولما كانت بعض النفوس متشوفة إليه ، وقد لا يثنيها عن فعله مجرد نهى الشارع عنه وإخباره بما أعده لمرتكبه من عقاب شديد في الآخرة ، ولا يزرعها إلا أن ترى العذاب رأى العين — شرع العقاب الدنيوي لينزجروا . فالانزجار نتيجة لإقامة الحد ، يعقبه مصلحة هي حفظ الأنساب . ويقال مثل هذا في كل جنابة شرع لها عقاب دنيوي .

والقضاء عند الغضب يترتب عليه ضياع الحقوق ، لأن الغضب يشوش الفكر ، ومتى تشوش فكر القاضى لا يستوفى الحجج فيحكم بغير الحق . نهى الشارع عنه في هذه الحالة لما فيه من مفسدة ، ويترتب على امتثال ذلك النهى حفظ الحقوق على أصحابها .

والبيع وهو : مبادلة المال بالمال : فعل يترتب على وقوعه منفعة للعباد ،
وهي قضاء حاجاتهم ودفع الحرج والضيق عنهم الذي كان يعقب منعهم منه .
وكذلك يقال في كل أفعال العباد التي تعلقت بها أحكام الله .

فأنت ترى أن كل حكم يوجد معه أمور ثلاثة : الوصف الظاهر كالزنا والغضب
والبيع « بيعت واشتريت » ؛ وما في الفعل من نفع أو ضرر ، ويعبر عنه بالمصالح
والمفاسد ، وبعضهم يسمى ذلك حكمة ؛ وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو
دفع مضرة ، ويسمى ذلك مصلحة أو مقصد التشريع ، وبعضهم يطلق عليه لفظة
الحكمة كسابقه .

إذا تمهد هذا نقول : إن الأصوليين تسكّموا في مباحث التعليل على ما يعمل به
الأحكام من تلك الأمور ، ولكنهم اتفقوا على التعليل ببعضها واختلفوا
في التعليل بالباقي . ونزيد في هذه المسألة أن نبين ما اتفقوا عليه وسر هذا الاتفاق ،
وما اختلفوا فيه والسبب في هذا الاختلاف . فانشعب الكلام إلى شعبتين : الشعبة
الأولى في التعليل بالأوصاف الظاهرة ، والشعبة الثانية في التعليل بالحكمة .

الشعبة الأولى في التعليل بالأوصاف الظاهرة

يظهر للمتتبع لسكلام الأصوليين في بحوث العلة اتفاقهم على جواز التعليل
بالأوصاف الظاهرة ؛ فشرطوا لها الشروط ، وبينوا المسالك ، ورتبوا البحوث ،
وأطالوا الكلام فيها . وإليك بعض عباراتهم :

يقول الجصاص في أصوله في باب وصف العلل الشرعية وكيفية استخراجها :
« العلل الشرعية سبيلها أن تكون وصفا للأصل المعلول ، ولا فرق بين الوصف
اللازم وغيره . وفي موضع آخر يقول : « قد تكون العلة وصفا لازما كالجنس ،
وقد تكون غير لازم كالأكيل ، وقد تكون نفس الاسم كالمسح ، وقد تكون
حكما شرعيا ، وقد تكون وصفا واحدا أو أكثر ، اهـ »

والآمدى في أحكامه ^(١) يقول « وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم
الأصل بالأوصاف الظاهرة الجلية العربية عن الإضراب . وفي موضع آخر ^(٢)

يقول : الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة
المشتملة على الحكم ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة
الزجر أو الجبر ، . وللغزالي قريب من هذا .

ويقول ابن الحاجب ^(١) : « ومن شروط العلة أن تكون وصفا ضابطا
لحكمة ، لا حكمة مجردة ، لحفائها أو لعدم انضباطها ، ولو أمكن اعتبارها جاز
على الأصح ، ا هـ . وابن السبكي في جمع الجوامع شرط مثل ذلك .

وقال الأسنوي ^(٢) في شرحه على المنهاج : « التعليل قد يكون بالضابط
المشتمل على الحكمة ، كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له
وهي المشقة ، وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهي
اختلاط الأنساب . وقد يكون بنفس الحكمة أي : مجرد المصالح والمفاسد
كتعليل القصر بالمشقة ، ووجوب الحد باختلاط الأنساب ، فالأول لا خلاف
في جوازه ، وأما الثاني ففيه ثلاثة مذاهب ، ا هـ

وصاحب ارشاد ^(٣) الفحول يقول : « واتفقوا على جواز التعليل بالوصف
المشتمل على الحكمة أي بمظنتها بدلا عنها ، . . وهكذا من لم يصرح منهم بحكاية
الاتفاق لم يذكر خلافا ، وعدم ذكر الخلاف فيه بينا يصرح به في غيره ، دليل
قاطع على الاتفاق .

وهنا أسائل نفسي عن سر هذا الاتفاق وما منشؤه : أله سبب ، أم جاء وليد
الصدفة ؟ والجواب عن هذا يحتاج إلى بحث شيء آخر هو : هل هذه الأوصاف
التي اتفقوا على التعليل بها علل بذاتها أو باعتبار شيء وراها كان من أجله ذلك
الوصف علة ؟

الناظر في شروط العلة يرى على قمتها هذا الشرط « أن يكون الوصف ضابطا
لحكمة لا حكمة مجردة ، كما تقدم عن ابن الحاجب وابن السبكي . ومفهوم هذا
الشرط أنه إذا لم يكن كذلك امتنع التعليل به .

(١) ج ٢ في شروط العلة

(٢) ج ٤ ص ٢٦٠

(٣) ص ١٨٢

وها هو العنصر في شرحه يكشف لنا سر هذا الشرط فيقول : « فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها ، جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح ؛ لأننا نعلم قطعاً أنها المقصودة للشارع ، واعتبر المظنة لأجلها لما نفع خفائها واضطرابها ، فإذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعاً . » وفي موضع آخر ^(١) يقول : « قد شرط قوم في علة الحكم إذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة ، أن تكون حكمتها مطردة أى كلها وجدت الحكمة وجد الحكم . ثم ذكر دليلهم بأن الحكمة هي المعتبرة قطعاً والوصف معتبر تبعاً لها ، فالنقض الوارد على الحكمة وارد عليه ؛ لأنها إذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم ، علم أن تلك الحكمة غير معتبرة ، فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها ، فإن المقصود إذا لم يعتبر فالوسيلة أجدر » اهـ

وفي موضع ^(٢) ثالث يقول في بحث المناسب بعد أن ذكر تعريفه : « فإن كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفياً أو غير منضبط ، لم يعتبر ؛ لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم ؛ فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويمدّم بعده ، سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجعل معرفاً للحكم ، كالمشقة والسفر والقتل العمد العدوان ، فإنه مناسب لشرعية القصاص ؛ لكن وصف العمدية خفي ، لأن القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك شيء منه ، فنيط القصاص بما يلزم العمدية من أفعال مخصوصة تنمضي في العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجراح في القتل ، اهـ

ويوضح هذا السعد في حواشيه « بأن العلة لا بد أن تكون معرفاً للحكم ، وما يصلح أن يكون معرفاً لا بد أن يكون ظاهراً منضبطاً ؛ فالوصف الذي يلزم من ترتب الحكم عليه المقصود إن كان ظاهراً منضبطاً ، اعتبر علة ، وإلا لم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهراً منضبطاً يلزم ذلك الوصف ملازمة عقلية أو عرفية أو عادية . بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعده . إلى أن قال : قد تبين بما ذكرناه أن الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها

(١) ٢٠ ص ٢١٣

(٢) ص ٢٣٩

والا فلأزلمها ويعبر عنه بالمظنة ، وذلك لأنه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة
أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون
مقصودا للعقلاء ، وهي الحكمة نفسها ، اهـ

وقال القرافى فى مختصر التنقيح « يجوز التعليل بالحكمة » ثم قال « والحكمة
هى التى لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجعل الإنسان علة » اهـ

وابن الهمام فى تحريره يصرح فى عدة ^(١) مواضع بأن العلة الحقيقية للحكم
هى الأمر الخفى المسمى بحكمة ، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة
لكنهم اصطلمحوا على إطلاق العلة عليه .

ويقول صاحب جمع الجوامع : « وقيل يجوز كونها نفس الحكمة لأنها
المقصود لها الحكم » . والشريينى فى تقريره يقول : والوصف كالفكر اعتبر
تبعاً لها .

فهذه النصوص تفيد أن العلة على الحقيقة هى الحكمة بمعنى الأمر المناسب
الذى يترتب على شرع الحكم لأجله جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، وأن الوصف
الظاهر تابع لها عند التعليل ، ولا ينتقل إليه إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليل بها ،
ولا مانع هنا إلا الخفاء أو الاضطراب ؛ وأن قوما شرطوا فى تلك الحكمة أن
تكون مطردة ، وآخرون لم يشرطوا ذلك مكنتين بظن وجودها فقط .

وقد صرح الغزالى فى المستصفى ^(٢) بأن المصلحة هى التى توجب الحكم ،
ولكن لما كانت سرا قد لا يطلع عليه علل بالوصف الذى هو مظهرها .

وعبارته « إنا نقدر أن لله تعالى فى كل حكم سرا وهو مصلحة مناسبة للحكم
وربما لا يطلع على عين المصلحة لكن على وصف يوم الاشتغال على تلك المصلحة
ويظن أنه مظهرها وقالها الذى يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر ،
فالاجتماع فى ذلك الوصف الذى يوم الاجتماع فى المصلحة الموجبة للحكم ، يوجب
الاجتماع فى الحكم » اهـ

١ — راجع بحث التعريف والموانع . (٢) ٢ ج ٢ ص ٣١٠

وإذا ضمنا الى ذلك أن خلاف هؤلاء الأصوليين في التعليل جاء بعد اختلافهم في تعليل أفعال الله وأحكامه ، وأن كل واحد متأثر بمذهبه هناك ، وأن المانعين اضطروا الى القول بالعلة هنا لأجل القياس فاصطلحوا على معنى للعلة وهو الوصف الظاهر ، وأن المجوزين انتقلوا بالتعليل الى ذلك المعنى مجازة لمخالفتهم ليتحد موضع الكلام عند الجميع ، وأن هؤلاء جميعا لم يكونوا مجتهدين في استنباطهم للعلة بل كان علمهم محصورا في الوقوف على تعليلات أئمتهم للفروع التي نقلت إليهم لما قامت المناظرات بينهم ، ليضبطوا تلك الفروع بأقيسة عامة شاملة ، وعلى ظاهرة غير مضطربة ، ليسيروا عليها في التخرج محافظين على المذهب وما فيه .

إذا عرفنا ذلك أدركنا في سهولة سر هذا الاتفاق ، وأنه لم يكن وليد الصدفة .

وكثيرا ما وجدنا الفقهاء المقلدين يعملون بالوصف الظاهر دون الحكمة والمصلحة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة ، فرارا من نقض يرد عليها بفرع من فروع المذهب .

يقول ابن الهمام ^(١) في فتح القدير عند الكلام على علة الربا ما نصه : « وعند تأمل هذا الكلام يتبادر أن المتناظرين لم يتواردوا على محل واحد ؛ فإن الشافعي وكذا مالك عينوا العلة بمعنى الباعث على شرع الحكم ، وهؤلاء عينوا العلة بمعنى المعرف للحكم ، فإن السكيت يعرف المماثلة فيعرف الجواز ، وعدمها فيعرف الحرمة . فالوجه أن يتحد المحل وذلك بجعلها الطعم والاقنيات ، الى آخر ما ذكروا عندهم . وعندنا هي قصد صيانة أموال الناس وحفظها عليهم ، وظهور هذا القصد من إيجاب المماثلة في المقدار والتقابض أظهر من أن يخفى على من له أدنى لب فضلا عن فقيه . وأما الطعم فربما يكون التعليل به من فساد الوضع ، لأن الطعم مما تشتد الحاجة اليه اشتدادا تاما ، . ثم قال بعد ذلك « ويجب بعد التعليل بالقصد الى صيانة أموال الناس تحريم التفاحاة بالتفاحتين والحفنة بالحفنتين ، أما إذا كانت مكاييل أصغر منها كما في ديارنا من وضع ربع القدح وثمان القدح المصرى فلا شك . وكون

(١) ج ٥ ص ٢٧٨

الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية كالسكفارات وصدقة
 الفطر بأقل منه ، لا يستلزم إهدار انتفاوت ، بل لا يحل بعد تيقن التفاضل مع تيقن
 تحريم إهداره . واتمد أعجب غاية العجب من كلامهم هذا . وروى المصنف عن محمد
 أنه كره التمرة بالتمرتين وقال : كل شيء حرم في الكثير فالتقليل منه حرام . ثم قال :
 ولكن يلزم على التعليل بالصيانة أنه لا يجوز بيع عبد بعبد وبغير بيعين
 وجوازه مجمع عليه إذا كان حالا . فان قيل : الصيانة حكمة فتناط بالمعرف لها وهو
 الكيل والوزن ، قلنا : إنما يجب ذلك عند خفاء الحكمة وعدم انضباطها ، وصون
 المال ظاهر منضبط ، فان المماثلة وعدمها محسوس ، وبذلك تعلم الصيانة وعدمها ،
 غير أن المذهب ضبط هذه الحكمة بالكيل والوزن تفاديا عن نقضه بالعبد
 والعبدن وثوب هروى بهرويين ، اهـ .

فتراه رحمه الله يقول إن علة الربا التي علل بها فقهاء الحنفية وصف ضابط
 للحكمة ، وهي قصد صيانة الأموال التي هي العلة على الحقيقة ، معترفا بأنها منضبطة
 فيصح التعليل بها من غير ضابطها . ثم يبين سبب التعليل بالكيل والوزن وهو
 الفرار من إيراد العبد بالعبدن وما شاكله من الثياب عليهم لو عللوا بقصد الصيانة .
 ثم نقل عن الامام محمد رحمه الله ما يفيد أن العلة ليست هي الكيل والوزن حيث
 كره التمرة بالتمرتين ولا وزن ولا كيل فيها . وهو بهذا يصور لنا مبلغ محاولتهم
 ضبط العلل بأوصاف ظاهرة توافق الفروع المنقولة في المذهب حتى لا يعترض
 عليها . والله أعلم .

واتمد صرح إمام الحرمين في برهانه في غير موضع بأن الأصوليين أرادوا
 ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لاصطلاح كل واحد فيقع الخلط في الاجتهاد ،
 بعد أن قرر أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعملون بالمصالح ويتبعونها
 في اجتهادهم ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك ، وأن الرواة لم يضبطوها كذلك .

الشعبة الثانية في التعليل بالحكمة

وفي التعليل بالحكمة يحكي علماء الأصول مذاهب ثلاثة : الجواز مطلقا ، والمنع
 مطلقا ، والتفصيل بين ما إذا كانت ظاهرة منضبطة فيجوز وإلا فلا كما قال الآمدى
 والاسنوى وصاحب جمع الجوامع وغيرهم .

وقبل ذكر الأدلة للتنازعين نبين مرادهم من الحكمة المختلف في التعليل بها ،
فبقول : الحكمة . تطلق على أمرين :

الأول : الأمر الذى إذا نظر اليه في ذاته يحال أنه علة ، وبعبارة أخرى : الأمر الذى لأجله جعل الوصف الظاهر علة كالمشقة بالنسبة للسفر فإنها أمر مناسب لشرع القصر ، واختلاط الأنساب بالنسبة للزنا فإنه أمر مناسب لشرعية الحد .

والثاني : ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة ، كدفع المشقة بالنسبة لشرعية القصر ، ودفع مفسدة اختلاط الأنساب ، أو تحصيل مصلحة حفظ الأنساب بالنسبة لتحريم الزنا ووجوب الحد . ولذلك ورد في شروط العلة شرطان اشتباه الأمر فيهما على بعض الكاتبين فحكم عليهما بالتكرار بناء على ظن اتحاد المراد من الحكمة فيهما . وهذان الشرطان في العلة بمعنى الوصف : أحدهما أن تكون مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لإناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس . وثانيهما أن تكون وصفا ضابطا للحكمة لا نفس الحكمة ، كالسفر في جواز القصر ، فإن السفر وصف ظاهر ضابط للحكمة وهى المشقة المناسبة لشرع الحكم ، وهو التخفيف .

وتبع هذا الاشتباه تأويل المشقة في الثانى بدفعها ، والحاكون للخلاف ، منهم من بين الحكمة المختلف فيها بالتمثيل كالأسنوى ، فإنه مثل بالمشقة واختلاط الأنساب وهما للحكمة بالمعنى الأول ؛ ومنهم من أشار إليها في كلامه كالعضد في شرحه على مختصر ابن الحاجب .

وقد قال شيخ مشايخنا الشيخ بجيت في حواشيه على الأسنوى : إن الحكمة التى وقع الخلاف فيها هى الوصف المناسب لشرعية الحكم كالمشقة ، لا المترتبة على شرع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، مستندا في ذلك إلى عبارة العضد .

ومع ذلك فإن الكلام لا يزال في مجال النظر ، لأن العبارات مختلفة في التعبير عن تلك الحكمة . فالشاطبي عند حكاية اصطلاحه في العلة المتقدم ذكره يقول : « والحاصل أن العلة هى المصلحة نفسها والمفسدة نفسها » . والرازى فيما نقله الأسنوى عنه في بحث المناسبة يقول : « لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ،

والشوكاني في إرشاد^(١) الفحول عند حكاية المذاهب يقول « وهل يجوز كونها نفس الحكمة وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة؟ قال الرازي في المحصول: يجوز، وقال غيره: يمتنع، وقال آخرون: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها، واختاره الآمدي والصفى الهندي.

والآمدي في هذا المقام عند الاستدلال على منع التعليل بالحكمة إذا كانت خفية يقول « إن الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه. والبناني في حواشيه على جمع الجوامع ينقل عن صاحب المقترح أن المانع من التعليل بالحكمة هو أنها متأخرة عن الحكم وجوداً فلا تعرفه. »

فأنت ترى أن كلمة المصلحة والمفسدة في كلام الشاطبي، والمصالح والمفاسد في كلام الرازي، ظاهرة فيما في الفعل من نفع أو ضرر، أو بما يلحق العبد من منفعة أو مضرة بسبب الفعل المحكوم فيه بالإباحة أو المنع. وظاهر كلام الآمدي أنه في الحكمة المترتبة على التشريع، فإن الزجر والانتفاع ودفع المفسدة الناشئة من شرب الخمر صريح فيها. وكذلك دليل صاحب المقترح، لأن الذي يتأخر عن الحكم هو مصلحة التشريع. على أن تمثيلهم للحكمة بمعنى الأمر الخفي مختلف بالنسبة إلى الأفعال؛ ففي البيع يقولون: الحكمة التي هي العلة على الحقيقة هي الرضا الذي هو مظنة الحاجة. وفي القتل العمد يقولون: إن العمدية هي الحكمة وهي العلة على الحقيقة، ولما كانت خفية نيط الحكم وهو وجوب القصاص بالوصف الظاهر وهو استعمال الجراح؛ وهما كما ترى غير ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، وكان الظاهر أن يقال في البيع: إن حكمته هي حاجة الناس إليه أو ما فيه من نفع. وفي القتل: هي إهدار الدماء ووقوع النزاع بين الناس على نهج ماصرحوا به في الزنا من أن حكمته اختلاط الأنساب، وفي السفر: المشقة. وعلى كل حال فالكلام هنا لا يخلو من إشكال.

ونحن نسوق لك أدلتهم كما قالوها :

استدل المصنف مطلقاً ، أولاً : بأن القدر الحاصل من المصلحة في الأصل وهو الذي رتب الشارع عليه الحكم فيه ، لا يعلم وجوده في الفرع ، لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ، ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التي لا نهاية لها عن الرتبة الأخرى ، وحينئذ فلا يجوز للمستدل إثبات حكم الفرع بها . فمثلاً : المشقة مراتبها مختلفة ، فلو علمنا إباحة القصر بها للزم تعدية الحكم إلى من لم يبع الله لهم القصر ، أو منع بعض من أبيع لهم منه ؛ وذلك لأننا لو اعتبرنا مطلق المشقة لتعدى الحكم إلى غير المسافر من كل صاحب عمل شاق ، وبهذا تسقط العبادات عن كثير . ولو اعتبرنا مشقة خاصة وهي الشديدة لمنع بعض المسافرين كالمملوك المترفين ، وفي هذا مخالفة للبشرع ومعارضة لكتاب الله . من أجل ذلك نيط الحكم بوصف ظاهر منضبط وهو السفر .

وثانياً : بأنه لو جاز لوقع من الشارع ، للقطع بأنها إذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الأصلي المطلوب بالذات من غير مانع ، ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي ربما توهم أنها المقصود ، واللازم متف بحكم الاستقراء .

وثالثاً : بأنه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة ، إذ لا عبرة بالمظنة في مقابلة المثنة ، واللازم متف ، لأنه قد اعتبرها حيث ناط الترخص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر المملوك ، ولم ينطها بالخطر وإن اشتمل على المشقة كما في الحملين ؛ فدل ذلك على أن المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة .

هكذا استدل لهذا المذهب الأسنوي في شرح المنهاج ، والسعد في حواشي الشرح العسدي . وقد أجاب المجوزون عنها بما يأتي :

فقالوا في الجواب عن الدليل الأول : إنه وقع الاتفاق على جواز التحليل بالوصف المشتمل على الحكمة ، ولا يعقل معرفة اشتغال الوصف عليها بدون العلم بها ، كالسفر فانه علة للقصر لاشتغاله على المشقة لا لكونه سفراً ، فإذا جاز التحليل بما هو مظنتها المتوقف عليه عليها ، جاز التحليل بها ، وحينئذ فإذا حصل الظن بأن الحكم في الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة ، وحصل الظن أيضاً بأن تلك

المصلحة أو المفسدة حاصلة في الفرع ، لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد في الفرع ، والعمل بالظن واجب .

وأنت إذا علمت أن مناط الاستدلال هو أن القدر الذي رتب الشارع عليه الحكم في الأصل لا يعلم وجوده في الفرع بعينه لاختلاف مراتبه ، أدركت ما في هذا الجواب من نظر ، لأن المستدل يريد قدراً معيناً منضبطاً ؛ وهو متأثر في هذا بأن العلة معرفة ، واختلاف مراتب الحكمة يؤدي إلى التجهيل ، فكيف يكون معرفاً .

والجواب الصحيح : أنه إذا كانت الحكمة كما وصفها المستدل مختلفة المقادير ، لا يجوز التعليل بها ، بل يعمل بما هو مظنتها ، ويكفي مجرد ظن اشتغال الوصف عليها في التعليل به . أما إذا كانت ظاهرة منضبطة فلا محذور في التعليل بها ، وحيث يقوم هذا الدليل في وجه المجوز مطلقاً .

وأجاب السعد تبعاً للعصـد عن الدليـلين الثاني والثالث بمنع الملازمة فيهما مستنداً إلى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في أحكامه . ولا خفاء في أن وقوع اعتبار الشارع لإياها وعدم اعتبار المظان الحالية عنها فرع وجودها ، وفرض الوجود ، لا يستلزم الوجود ، فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ، وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الجمالين ، لأن مظنة الشيء لا يجب أطرافها بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة ، ولا انعكاسها بمعنى إذا انتفت انتفت الحكمة . وهذا الجواب يفيد أن المسألة فرضية لا حقيقة لها ، بمعنى لو فرض وجود حكمة ظاهرة منضبطة هل يجوز التعليل بها .

وإذا انتهت المسألة إلى هذا الوضع ظهر ما في أدلة النافي من منافاة لمذهبه بعد ما اتفق مع المجوزين على أن هذا الوصف الظاهر الذي هو مظنة الحكمة لا يكون علة بذاته بل باعتبار اشتغاله على الحكمة فهو تابع لها ، وأن المانع من جعلها علة هو خفاؤها أو اضطرابها ، فإذا فرض زوال المانع جاز التعليل بها ، وإنكاره حيثئذ يكون مكابرة .

استدل المجوز مطلقاً : بأنه وقع الاتفاق على جواز التعليل بالمظنات لآلذاتها بل لأجل تلك الحكم ، فإذا جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع بل كان أولى .

والجواب : أنه لا نزاع في أن الوصف تابع ، ولكن السبب في إناطة الحكم بالأوصاف الظاهرة تبعاً للحكمة هو اضطراب الحكمة أو خفاؤها ، وما دام هذا المانع موجوداً امتنع التعليل بها ، ولو كان مجرد التبعية مجوزاً كما يدعى هذا المستدل لما كان هناك حاجة إلى إناطة الحكم بالوصف الظاهر ، وهو غير المتفق عليه .

وأما المفصل فاستدل على جوازه بالظاهرة المنضبطة : بأننا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها ، أنه يصح التعليل به وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم ، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية ؛ فإذا كانت الحكمة وهي المقصودة من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط ، كانت أولى بالتعليل بها .

وأورد على هذا بأن الجواز فرع إمكان ذلك ، وهو غير مسلم ؛ لأن الحكمة راجعة إلى الحاجات إلى المصالح ودفع المفاسد ، والحاجات مما تخفى وتزيد وتنقص ، فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة . وإن سلمنا إمكان ذلك نادراً غير أنه يلزم من التوصل إلى معرفتها في آحاد الصور نوع عسر وجرح ، ولا يلزم ذلك في معرفة الضوابط الجلية لأنه يكفي فيها احتمال اشتغالها على الحكم في الغالب ، والخرج مدفوع عنا بقوله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج » . .

والجواب : أن هذا مفروض فيما إذا كانت ظاهرة منضبطة ، وحينئذ تكون مساوية للضوابط الظاهرة .

واستدل على المنع فيما إذا كانت خفية أو مضطربة : بأنها في هذه الحالة لا يمكن الوقوف على القدر الذي هو مناط الحكم حتى يحل به ، وفي مثل هذا يرد الشارع الناس إلى المظان دفعا للخرج والعسر عنهم والتجهيل في الأحكام .

وبأنه لو جاز بها على هذه الحالة لما لجأ الشارع إلى الضوابط الظاهرة ، واللازم باطل ؛ ولأن البحث عنها حينئذ مما يفضى إلى الحرج وهو مدفوع عنهم . وقد أطال الآمدي في الاعتراض والجواب بما لا يخرج عن المناقشات في الأدلة السابقة .

ومن هذه المناقشات يتبين لنا رجحان مذهب المفصلين .

وقد كان يمكن الباحث في مسائل الأصول بوضعها الموجود في النكتب

الوقوف عند هذا القدر، وهو سرد المذاهب والاستدلال عليها، ومناقشة الأدلة والترجيح بينها، واختيار المذهب الراجح في نظره بعد سلامة أدلته.

غير أن في المسألة شيئاً يلفت النظر، وهو أن القوم اتفقوا وهم سارون في طريق الاستدلال على أن تعليلاً كهذا لم يقع في الشرع، وأن الكلام فرض فرضاً، يعنى لو فرض وجود حكمة منضبطة ظاهرة هل يجوز التعليل بها؟

وليت شعري كيف تفرض هذه المسألة وكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فيهما كثير من هذا النوع ؟ ألا ترى قوله تعالى في تبليغ تقسيم الفداء : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » وفي نكاح رسول الله لزينب « لكي لا يكون على المؤمنين حرج » وفي تحريم الخمر « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » الآية . وفي النهي عن سب آلهة المشركين : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » وفي الأمر بإعداد العدة : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » وفي أخذ الزكاة منهم : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » وما شابه ذلك .

وهل هذا إلا تعليل بما في الشيء الذي حرمه من مفسدة، وبما في المباح والمشروع من منفعة لمن تأمل الآيات ؟ . وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » ، « أخشى أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » ، « إنك إن فعلت ذلك نفهت نفسك وهجعت عينك » ، « لولا أن يتتابع السكران والغيران » ، « لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيتم البيت على قواعد إبراهيم » وقوله لمن جاءه بكل ماله متصدقاً به بعد أن رده عليه : « ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالا على الناس » ، « انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما » .

فهذه الأحاديث وقع فيها التعليل بما في الشيء من نفع أو ضرر الذي هو معنى الحكمة ؛ فقد جعل ما في الجمع بين المرأة وعمتها من مفسدة قطيعة الرحم علة لمنع الجمع، وما يترتب على قتل المنافقين من مفسدة نفور الناس عن الاسلام علة لعدم إباحة قتلهم، وما يترتب على مواصلة الصوم والعبادة من الضعف علة

لنهي عن المواصله ، وما يترتب على رد البيت الى قواعده الاصلية من مفسدة نفورهم علة للامتناع عن فعله ، وما يترتب على التصديق بكل المال من مفسدة الفقر وسؤال الناس علة لامتناعه عن قبوله وعدم تجويزه ، وما يترتب على النظر الى المخطوبة من مصلحة التأليف بين الزوجين علة لإباحة النظر .

فإن أراد هؤلاء بعدم الوقوع أنه لم يرد عن الشارع تعليل للأحكام بالحكمة فالواقع يكذبه ، وإن أرادوا أمرا وراء هذا فما هو حتى تتكلم معهم فيه ؟ لعلمهم يقولون : ليس مرادنا منع مجرد التعليل بالحكمة حتى يعترض علينا بها ورد في الآيات والاحاديث ، بل أردنا منع التعاليل على وجه تكون الحكمة فيه أمانة يعرف بها مواضع الحكم ، كما جعل الاسباب الظاهرة أمارات على أحكامها المرتبطة بها كالسفر لإباحة القصر ، والقتل لوجوب القصاص ، والزنا لوجوب الجسد . وبعبارة أوضح : إن كلامنا في علة القياس التي يعدى بها الأحكام من محال النصوص الى غيرها ، وهذا نوع من العلل مغاير لما جاء في تلك النصوص فانه عمل التشريع ؛ فمثلا أن الله قسم النىء ولم يتركه موكولا إليهم لما في الترك من مفسدة وهي تداول الأغنياء له وحرمان الفقراء منه ؛ وحرم الخمر لما في شربها من إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس ... الخ . وأمر بأعداد العدة لأجل إرهاب الكفار ، ونهى عن سب آلهة المشركين لما يؤدي إليه من التوسل الى سب المولى جل وعلا . والرسول صلى الله عليه وسلم حرم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها لما فيه من مفسدة قطيعة الرحم ، ونهى ابن عمرو عن مواصله العباد لما يترتب عليها من مفسدة الضعف الشديد الخ ؛ وهذه العلل لم يرد الشارع تعدية الأحكام بها ، بل أراد بيان حكمته في تشريع أحكامها ، كي يسارع الناس الى الامتنال إذا علوا ما فيها من جلب مصالحهم ودفع المفاسد عنهم . وقد صرح الجصاص في أصوله بالتغاير بين النوعين ، وتقدمت عبارته في المسألة السابقة .

وما إن وصلت الى هذا الحد ، وعرفت أن القوم اصطالحوا على معنى للعلة ، وأن نزاعهم وقع فيه لا في غيره ، كدت أومن بكلامهم وأصدق بحقيقته استقرائهم ، وأجزم بأن المسألة مفروضة ، لولا ما وجدته في بحوثهم مما يخالف ذلك . وجدتهم في مسلك النص على العلة يمثلون بهذه الآيات وتلك الاحاديث وغيرها ، ويفصلون أنواع النص على العلة الى صريح وإيماء وقاطع وظاهر ، ويخلصون من هذا

كاه الى أن ورود الحكم بهذه الصفة يفيد صراحة أو إيماء أن المذكور علة للحكم، فماودنى الشك مرة أخرى .

فإن قال قائل : إن ما ذكره في ذلك الموضع لا يرد نقضا عليهم لأنهم قالوه على سبيل المسال توضيحاً للقاعدة وبياناً لما يفهم منه التعليل في كلام الشارع فقط ، لا أنهم أرادوا به الحكم على كل ما ورد في كلام الشارع بأنه علة يعتد بها الأحكام ، وإلا ففيه كثير من العلل القاصرة التي لا تعدى مواضعها - أجنبنا بأننا لا ندعى ذلك في كل ما علل به ، بل نقول : إن السكك صالح للتعليل وصفا كان المذكور أو حكمة ، والأمر في التعدية موقوف على إمكانها بوجود العلة في محل آخر غير ما نص عليه وعدم المسانع من ذلك ، لا فرق بين نوع ونوع ، واصطلاحهم في العلة لا يعفيهم من ذلك .

ولو جاريناهم في قصر التعدية على الأوصاف لما نفهم ذلك فيما يريدون ، لانا وجدنا الأوصاف التي قالوا عنها إنها علل ، ليس فيها تعدية ، بل الحكم في جميع المحال ثابت بمنطوق النص ولا حاجة الى القياس ؛ فنلا آيات القتل والسرقة والزنا رتب الشارع الحكم فيها على ذلك الوصف متى وجد . والعربي الذي نزل القرآن بلغته يفهم منها عموم الحكم لجميع الأفراد المنطوية تحت ذلك المفهوم وإن لم يعرف القياس والتعدية ، فأين العلة المتعدية ؟ ومسألة السفر والقصر فيه التي جعلها مانعو التعليل بالحكمة متكأ لهم في الذهاب الى الأوصاف وإهدار الحكم ، ليس فيها تعدية ، ولم يحن المتكلمون فيها بعد طول الجدل فائدة ، فلا عدنى الحكم الى غير المسافرين ، ولا تمنع الملك المرفه .

هذا وقد قرر العلماء أن مسائل العبادات لا دخل للتعليل فيها ، ولا اعتبار للمناسبة في أحكامها ، حتى إذا وجد في بعضها ما يظن فيه المناسبة قالوا : إنه معدول به عن سنن القياس ، ومثله لا يقاس عليه .

ولو رجعنا بهؤلاء الأصوليين الى كتبهم في الفروع ، لوجدناهم خالفوا هذا المتفق عليه هنا . وجدناهم يعللون في مسائل كثيرة بالضيق والخرج والمشقة والحاجة والمصلحة . وهل هذه العلل إلا من نوع الحكمة التي ادعوا عدم وقوع التعليل بها ؟ .

فإن عادوا مرة أخرى وقالوا إنما نسمى ما ورد في القرآن والسنة تعديلاً ،
ونعترف بأن المذكور مع الحكم علة له ، وأن ورود النص بهذه الصفة يفيد
التعليل بأى نوع وصفاً كان أو حكمة ؛ ولكنتنا نبحت عن طريقة تعليل المجتهد
للأحكام لأجل القياس وكيفية استنباطه لها ، والمجتهد بهذا الاعتبار لا يمكنه
إدارة الحكم على المصالح والمفاسد لاختلاف درجاتها وخفائها ، بل لا بد له
من البحث عن أوصاف ظاهرة منضبطة في نفسها تكون مظنة لتلك الحكم
حتى ينضبط اجتهاده ويصح قياسه - قلنا لهم : إن هذا مع ما فيه من الانتقال
من موضوع البحث ، وهو دعوى عدم وقوع التعليل بالحكمة ، لا يتفق ومسالك
الأئمة أهل الاجتهاد المطلق ؛ لأننا نعلم قطعاً أن المجتهد في عصر الصحابة ومن
بعدهم من الذين تقدموا على عصر الفقه التقديرى حينما كانت تنزل به الحادثة
أو يسأل عنها ، يبحث عن النص ، فإن لم يجده اجتهد فيها مستنداً الى روح التشريع
ومقاصد الشريعة ، وما كان يلجأ الى هذه الصور والرسوم التى وضعها المتأخرون ،
بل كان يزن الشيء في غير العبادات وما شاكلها بما يترتب عليه من نفع أو ضرر ،
ثم يصدر حكمه تبعاً لذلك . وما تقدم من تعليلاتهم شاهد صدق على ما نقول ،
حتى إنك تراهم إذا ما ورد النص خاصاً بظاهرة عللوه بذلك ، ثم عدوا حكمه
الى غير محله .

ألا ترى موقف الصحابة رضى الله عنهم من حديث « لا تقطع الايدي
في السفر ، وهو خاص بلفظه في النهى عن القطع ؛ عللوه بما يترتب على القطع
من مفسدة ، ليحم الحدود كلها ، فقالوا « لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن
يلحق أهلها بالعدو ، أليس ذلك تعديلاً بالحكمة ؟ أليس ذلك تعدياً بعلّة هي حكمة ؟

ألا ترى قول عمر رضى الله عنه لحذيفة « إنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون
فيختاروا نساء أهل الذمة للجاهن ، وكفى بذلك فتنة للنساء المسلمين » وقوله في منع
تقسيم أرض السواد لما فتحت « لولا أن أترك آخر الناس بيتاًنا ليس لهم من شيء الخ » .
وقول عثمان في تعليل إتمام صلاته في السفر « ولكنى لإمام الناس فينظر الى
الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون هكذا فرضت » . وقول ابن عبد الله
ابن عمر في شأن خروج النساء الى المساجد « والله لا نأذن لمن فيتخذنه دخلاً » .

وقول عروة في قبول توبة المتلصص : « لو قبل ذلك منهم اجتمعوا عليه وكان فسادا كبيرا » الى غير ذلك من التعليقات وكلها حكمة .

وأما الأئمة في عصر الفقه التقديرى فقد كان لكل واحد منهم قواعد عامة أخذها من مجموع الأدلة ؛ فرض المسائل وفصل لها أحكامها على ضوء هذه القواعد وما فهمه من سر التشريع ، ولم يمتنع هؤلاء من التعلييل بما سماه الأصوليون حكمة ، وهى ما يترتب على الفعل من مفسدة أو مصلحة ، بل عللوا الأحكام المنصوصة بذلك .

ولإليك شيئا مما وقفت عليه من هذه التعليقات :

يقول أبو حنيفة رضى الله عنه : « إذا كان السبي ^(١) رجالا ونساء وأخرجوا الى دار الاسلام فأنى أكره أن يباعوا من أهل الحرب فيتقوا ، . فقد علل كراهة بيع السبي لأهل الحرب بما يترتب على البيع من مفسدة هى تقوية العدو المضرة بالمسلمين . وفى موضع آخر يقول ^(٢) : « وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعبجروا عن حملها ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك ، . فقد علل ذلك بانتفاع أهل الشرك ، وهو ما يترتب على الترك من مفسدة .

وقال أبو يوسف : سئل أبو حنيفة رضى الله عنه « أيسكره أن يؤدى الرجل الجزية من خراج الارض ؟ فقال : لا ؛ إنما الصغار خراج الأعناق ، . فقد علل عدم كراهية ذلك بأنه لا يترتب عليه صغار ولا ذلة . وهو إشارة لقول الله سبحانه « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

والإمام مالك رضى الله عنه أفى الأمير حين أراد أن يرد البيت ^(٣) على قوماعد ابراهيم « لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله ، . وهذا كما ترى تعليل بما يترتب على الفعل من مفسدة .

وروى أبو داود ^(٤) بسند عن مالك عن نافع عن ابن عمر قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن الى أرض العدو ، قال مالك :

(١) الرد على سير الأوزاعي ص ٦١ (٢) نفس المرجع ص ٨٣

(٣) الموافقات ٤ ص ١٩٧ (٤) السنن ٣ ص ٣٦

« أراه مخافة أن يناله العدو » . فقد علل نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يترتب على الأمر من مفسدة .

وفي الموطأ قال يحيى^(١) قال مالك « وإنما فرق بين القسامة في الدم والأيمان في الحقوق : أن الرجل إذا دأب الرجل استثبت عليه في حقه ، وأن الرجل إذا أراد قتل الرجل لم يقتله في جماعة من الناس وإنما يلتمس الخلوة . قال : فلو لم تكن القسامة إلا فيما تثبت فيه البينة ولو عمل فيها كما يعمل في الحقوق ، هلكت الدماء واجترأ الناس عليها إذا عرفوا القضاء فيها ، ولكن إنما جعلت إلى ولاية المقتول يدمون بها فيها ليكف الناس عن القتل ، وليحذر القاتل أن يؤخذ في مثل ذلك بقول المقتول » . قال هذا بعد بيان مذهبه في القسامة من أنها تجب بأحد أمرين : قول المقتول : دمي عند فلان ، أو بجيء ولأنه بلوث يدل على القاتل وإن لم يكن قاطعاً . ولما كان هذا مخالفاً للحديث المشهور « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ذكر الفرق وعالله بما قاله : « هلكت الدماء واجترأ الناس عليها » . وهو تعليل بما يترتب على الأمر من المفسدة والضرر . ويقول رضى الله عنه في حكم^(٢) « صيام أيام شوال الأولى : « وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك خفته على أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك » . وهو تعليل بما يترتب على الأمر من مفسدة .

ويقول في تعليل عدم^(٣) وجوب الصدقة على أهل الذمة والمجوس في تخيلهم وكرومهم ومواشيهم : « لأن الصدقة إنما وضعت على المسلمين تطهيراً لهم ورزاً على فقرائهم ، ووضعت الجزية على أهل الكتاب صغاراً لهم ، وهو تعليل بالمصلحة ، وإشارة إلى ما صرح به القرآن .

وروى أشهب عن^(٤) مالك أنه قال لمن سأله عن التسعير : إذا سعر الإمام عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به ، ولكنى أخاف أن يقوموا من السوق .

(١) المنتقى شرح الموطأ ٧٣ ص ٦١

(٢) المنتقى ٢ ص ٧٦

(٣) ٢ ص ١٧٦

(٤) ٥ ص ١٨

ويروى البايجي ^(١) عن ابن حبيب في هذا أنه ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم ، فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار ويسعر بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لا يضر بالفريقين . ثم قال : « أما إذا سعر عليهم بما فيه إجحاف لهم ، ولا ربح فيه ، فإنه يؤدي إلى فساد الأسعار ، وإخفاء الأقوات ، وإتلاف أموال الناس » .

ويروى عن الإمام ^(٢) في مسألة تضمين الصانع فيقول : « قال مالك في المدونة والموازية وغيرهما : وذلك لمصلحة الناس وإذا لا غنى للناس عنهم ، كما نهى عن تلقى السلع وبيع الحاضر للبأدى للمصلحة . وبمثل ذلك ضمن الأكرام الطعام خاصة للمصلحة . وما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصانع » .

وكذلك روى عنه ^(٣) رضى الله عنه « أنه أجاز الجهاد مع أمراء الجور ، وقال : لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين » . ومن هذا ما روى عنه من تعليل منع إمرار الماء في أرض الجار بما يترتب عليه من المفسدة . وسيأتى في فصل تبدل الأحكام بتبدل المصالح .

وهذا أبو يوسف ^(٤) في رده على أبي حنيفة رضى الله عنه في جعله للفرس سهما واحدا معللا ذلك بقوله : لا أفضل بهيمة على رجل مسلم ، يقول : « ليس ذلك على وجه التفضيل ، ولو كان على وجه التفضيل ما كان ينبغي أن يكون للفرس سهم وللرجل سهم ، لأنه قد سوى بهيمة برجل مسلم ، إنما هذا على أن يكون عدة الرجل أكثر من عدة الآخر ، وليرغب الناس في ارتباط الخيل في سبيل الله ؛ ألا ترى أن سهم الفرس إنما يرد على صاحب الفرس فلا يكون للفرس دونه ، ؟ فقد علل بما يترتب على الحكم من مصلحة ، وهي ترغيب الناس في تكثير العدة المقوية للمسلمين .

وفي موضع آخر ^(٥) يقول معللا تصديق الرجل الثقة الأمين في أن المال

(١) المنتقى ج ٥ ص ١٩

(٢) المنتقى ج ٦ ص ٧١

(٣) الموافقات ج ٢ ص ١٥

(٤) الحراج ص ١١

(٥) ١١٢

الذى وجد مع اللصوص ماله « بأنه ربما لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له ، وهو فى نفسه ثقة ليس ممن يدعى ما ليس له . »

ويقول محمد بن الحسن^(١) « وأما تلقى السلع فكل أرض يضر بأهلها فليس ينبغى أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله . » فقد علل المنع بالضرر وجوازہ بعدم الضرر ، فلم يأخذ النهى على عمومہ أو إطلاقه ، بل نظر لمقصود الشارع من نهيه فناط الحكم بالضرر وجعله علامة عليه يعرف به ، وهو من الحكمة المتنازع فيها .

ويشبه هذا التعليل ما قاله الامام الشافعى رضى الله عنه فى رسالته^(٢) عند الكلام على حديث « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل عن أن يخطب على خطبة أخيه . » قال : إن ذلك النهى ليس على إطلاقه بل فى حالة خاصة وهى ما إذا أذنت فى نكاح الأول ، وعبارته ، فهى عن خطبة المرأة إذا كانت بهذه الحال ، وقد يكون أن ترجع عن أذنت فى إنكاحه فلا ينكحها من رجعت له ، فيكون فساداً عليها وعلى خاطبها الذى أذنت فى إنكاحه . فقد قصر النهى على هذه الحالة مبينا علة النهى ، وهى مفسدة ذلك الفعل .

وبعد : فتلک طائفة من تعليلات الأئمة رضى الله عنهم بالحكمة ، وإنما سقتها هنا رداً على هؤلاء الأصوليين المنكرين لجواز التعليل بها مطلقاً ، والذين أنجازوه وفرضوا عدم وقوعه . وليس من غرضنا أن تثبت أنهم ما كانوا يعللون إلا بها ، ويتحرزون من التعليل بالأوصاف ، بل لتثبت أنهم عللوا بالأمرين .

والذى يظمر لى — والله أعلم — أن منع هؤلاء التعليل بالحكمة لم يكن لأنه لم يرد فى الشرع ، أو أن الأئمة لم يعللوا بها ، بل ذلك فى المناظرة فقط ، بعد أن عرفنا أن هذا العلم جاء وليد المناظرات بين أتباع الأئمة ، فحاولوا ضبط المذاهب وأقيمتها بعلل شاملة ظاهرة ليست على غرار تعليلات الأئمة .

يدلنا على ذلك أولاً : ما قالوه فى بحث الاعتراضات . ففى التحرير وشرحه : « وثالثها كون الوصف خفياً كالرضا ، وبحاج عنه بضبط الوصف بضابط ظاهر كالصيغة الدالة على الرضا ، فيدور الحكم عليها كصيغ العقود . ورابعها : كون

(١) التعليق المعجود ص ٢٣٦ (٢) ص ٢٠٩

الوصف غير منضبط كالحكم ، وهي الأمر الباعث من المقاصد والمصالح ، وهي ما يكون لذة أو وسيلتها بالخروج فإن في نفيه لذة ، والزجر فانه وسيلة للذة الدنيوية والآخرية ، لأنها مراتب مختلفة ولا يمكن الوقوف على حقيقة المراد . وجوابه بإيداء الضابط بنفسه أى بأظهار المراد بهما وهو ما يطلق عليه المشقة والمضرة عرفاً ، أو أن الوصف فيض بمنضبط كالسفر فيض حصول المشقة به ، والحد المحدود شعراً فيض القدر المعتبر في حصول الزجر به .

وثانياً : ما صرح به بعض الفقهاء في بعض الأحكام من أن العلة الحقيقية لها هي الحكم ولكن ترك أصحاب المذاهب التعليل بها خوفاً من نقض يرد عليهم بفرع من فروع المذهب كما نبه على ذلك ابن الهمام في علة الربا ، وقد تقدمت عبارته .
وثالثاً : تصريح جمهورهم بأن الوصف ضابط للعة لا نفس العلة ، ومحاولتهم ضبط هذا الضابط بضوابط عامة . ويظهر ذلك واضحاً في تقسيمهم الوصف الى طردى وشبهى ومناسب ، والآخر الى أقسام كثيرة من نواح متعددة . وسيأتى ذلك ، إن شاء الله .

خاتمة الفصل

في المتارنة بين الطريقتين : طريقة الصحابة ومن بعدهم ،
وطريقة الاصوليين ، وهل بينهما تخالف في الواقع ؟

ظهر مما تقدم أن الطريقة الأولى لتعليل بالمصلحة ووزن للأمر بما يترتب عليها من نفع أو ضرر ، وأن الاصوليين جاءوا بطريقة أخرى . ولأنه ليخيل للناس في أصولهم واتفاقهم على التعليل بالأوصاف مع اختلافهم في التعليل بالحكم والمصالح وفرضهم الكلام فيه فرضاً ، أن الطريقتين على طرفي نقيض .

ولكن هذا الظن على إطلاقه لا يتفق والحقيقة الواقعة . وعلى مرید المقارنة أن يفرد كل مذهب بالنظر جامعاً له أطرافه غير مهمل الظروف التي أحاطت بكل طائفة حتى ذهبت الى ما نقل لنا عنهم . ونحن إزاء هذه القضية نرى أصحاب الطريقة الثانية انقسموا إلى قسمين : فريق اعترف بتعليل أحكام الله بالحكم والمصالح مجوزاً ذلك في الفروع ، وهم أصحاب التعريف بالموجب أو الباعث أو المؤثر ، ولكنهم نقلوا التعليل الى الأوصاف رغبة في ضبط العلة بما هو ظاهر منضبط ، وليتحد موضع النزاع بينهم وبين أصحاب المعرف ، ولو في الصورة .

وطريقة هؤلاء لا تخالف طريقة السلف في الواقع ، لأن مدار التعليل على الحكم والمصالح ، وهي العلة الحقيقية عندهم ، كما صرحوا بذلك في كتبهم وشروطهم في العلة . ومخالفتهم في الضبط بالأوصاف لا تؤثر حيث اضطروا لها اضطراباً . فإن الصحابة رضي الله عنهم لم يريدوا بتعليل الأحكام تأليف قواعد يسبغون عليها في الاجتهاد ، كما أنهم لم يختلفوا في هذا الأصل اختلاف من بعدهم ، بل كان غرضهم الأول هو استنباط أحكام ما جد من الحوادث ، فلا عليهم إذا أن يقدروا كل حادثة بظروفها ، وينظروا إلى كل مصلحة بخصوصها . وقد وهبهم الله سبحانه من نور البصيرة ما يهديهم إلى الصواب غالباً .

وأما هؤلاء فوجدوا الفروع بأحكامها منقولة عن أئمتهم مجردة من العلة . والمناظرات تدور بينهم في كل حين وكل يبغي نصرة رأى أمامه الذي قلده فعلوا ،

وكان قصدهم ضبط القواعد وتأصيل الأصول ليخرجوا أحكام الحوادث ما ظهر منها؛ وما لم يظهر فرضوه فرضاً ووضعوا له أحكاماً على ضوء هذه القواعد . ومعلوم أن المصالح لا يمكن ضبطها بذاتها على وجه التحديد حتى تصلح لهذا الغرض، كما لا يمكن اعتبار كل ما يظن أنه مصلحة . والمصالح التي اعتبرها الصحابة رضي الله عنهم لم يضبطوها، والرواة تركوها كذلك من غير ضبط . من أجل هذا لجأ الأصوليون إلى الضبط بالأوصاف وهي صالحة له . والخلل الذي يتطرق إليها أهون مما يدخل غيرها في نظرهم . ذلك عذر هؤلاء عندي في تلك المخالفة الصورية .

وأما أصحاب المعرف النافون لتعليل أحكام الله ، فإذا جمعنا لهم أطراف مذهبهم في علمي الكلام والأصول من أنهم نفوا علل التشريع في علم الكلام واصطلحوا على معنى آخر للعلة في الأصول وهي المعرف، ومنعوا التعليل بالحكم، ومن صرح منهم بجواز التعليل بها فسروا مراده بما يدخل في دائرة الأوصاف - غداً مذهبهم مخالفاً لطريقة السلف . وأما إذا أبقينا الحكمة على ظاهرها من أنها ما يترتب على الفعل من مصلحة أو مفسدة، قربت طريقتهم إلى حد ما من تلك الطريقة السابقة .

بقي أن يقال إن الصحابة رضي الله عنهم علموا بالمصالح ابتداء من غير تقييد بأصل معين يردون إليه الحوادث، وهؤلاء عنوا عناية تامة بالبحث عن الأصول المعينة، بل كانوا يبحثون عن علل تلك الأصول لأجل القياس عليها ما وقع وما لم يقع . وشتان ما بين الأمرين ! .

يقول إمام الحرمين في برهانه في بحث الاستدلال : « إن من سبب أحوال الصحابة رضي الله عنهم، وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يرَ لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن » . . وفي بحث تعليل الحكم الواحد ^(١) بعلمتين يقول ردًا على من يدعى أن الصحابة ما كانوا يعملون بأكثر من علة واحدة ولو ثبت ذلك لنقل عنهم : « هذا لا حاصل له ،

فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا يحجرون على مراسم الجدلين من نظار الزمان في تعيين أصل ، والاعتناء بالاستنباط منه ، وتكلف تحرير على الرسم المعروف المألوف في قبيله ، وإنما كانوا يرسلون الأحكام وبعلمونها في مجالس الاستشوار بالمصالح الكلية ، اهـ .

والجواب : أن هذا شيء آخر غير ما نحن فيه الآن ، حيث الكلام في نفس التعليل والشيء المعلن به ، بصرف النظر عن كونه قياساً أو غير قياس . وإن كان هذا لا يمنعنا من التماس العذر لهم في هذه المخالفة ، فنقول :

إن مسلك الصحابة في هذا هو المسلك الحق الذي يسير بالشريعة نحو غايتها المحمودة ، إلى حيث تسير بالناس وحوادثهم إلى ما فيه سعادتهم ، إلى حيث تسير المذنبات المتجددة في كل حين . وطريقتهم طريقة واقعية بعيدة عن الفرض والتقدير ، لما لم يكن هناك طعن في الاجتهاد واستعمال الرأي ، إلا ما كان من معارضة أحياناً في بعض الآراء الجزئية .

فلما مضى زمن هؤلاء الأعلام ، وشاء الله انقسام العلماء إلى فريقين : أهل رأى ، وأهل حديث ، حسب البيئة التي عاشوا فيها ، والمدرسة التي تخرجوا منها . طعن أهل الحديث على أهل الرأى بأهم يشرعون بالهوى ويتركون النصوص ، وأخذوا في محاربتهم والتشنيع عليهم في كل مكان ؛ فأخذ الآخرون بدورهم في الدفاع عن أنفسهم ولكن من غير جدوى في إقناع الخصوم ، إلى أن جاء الإمام الشافعى رضى الله عنه وقام بنصرة الحديث وأهله ، فلما أنسوا به وأنصتوا لكلامه ، أخذ في تقريب وجهة النظر بين الفريقين ، واعترف بالرأى ولكن في دائرة محدودة « دائرة التماس فقط » كما قال المؤرخون للتشريع .

بعد ذلك تبعه العلماء في تقوية هذا النوع من الرأى ، ووجدوا الصفوف للدفاع عنه ، وكرسوا جهودهم عليه ، فردوا كثيراً من الشبه الواردة من المخالفين المنكرين له ، وأرجعوا كثيراً من وجوه الرأى والاجتهاد إليه .

ثم وسعوا دائرته حتى غدا ملاك بحشم ، وبجال مناظراتهم ، وموضع القوة والضعف في مذاهبهم ؛ هذا مع قولهم بالفقه التقديرى ، وهو ميدان واسع لا يسد

حاجته إلا قياس متشعب الاطراف ، قياس بالمناسب وغير المناسب ، من الشبهى والطردي .

هذا - في نظري - هو سر عناية الاصوليين بالرد الى أصل معين في تعليلهم . فعلوا ذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى أولاً ، وليوفروا على ذلك الفقه التقديرى أحكامه ثانياً ، وليأمنوا الخطأ فى الاستنباط والتخريج ثالثاً . كما قال إمام الحرمين ^(١) : « إنه لم يصح عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضبط المصالح التى تنتهض عللاً للأحكام ، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذى رأى ، فمسالك الضبط النظر فى مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها ، فإذا لاحت وسلبت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة وليس سائداً عن المآخذ المضبوطة ؛ فهذا هو المسلك الحق فى درك وقوع المعنى فى ضبط الشرع ؛ ولهذا ردّ الخذاق إلى أصل معين ، فإن صاحبه ^(٢) يأمن وقوعه فى مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها ، اهـ ومع كل هذه الأعذار فانا لا نزال نسكر بعض ما فعله الاصوليون وهو الاسترسال وراء مجرد الشبه ولو بعيداً ، يحرمون به ما تأبى سماحة هذا الدين تحريمه . وسنلم إن شاء الله ببعض هذه العيوب والأضرار التى لحقت الشريعة من جراء التعمق فى القياس فى الباب الثالث عند الكلام على اعتبار المصلحة فى التشريع .

(١) البرهان ص ٢٢٣ .

(٢) فى النسخة التى وقفنا عليها زيادة د لا ، قبل يأمن . والظاهر أنها زيادة من الناسخ لأنها تخل بالمعنى . والله أعلم .

الفصل الثالث

في بحث بعض الشروط التي شرطها علماء الأصول للعلة

شرط الأصوليون للعلة شروطاً تنوعت حسب اختلاف المذاهب . كثرت هذه الشروط وتعددت حتى زادت على الثلاثين . عدت منها صاحب إرشاد الفحول ثمانية وعشرين . وإذا فتش القارىء في كتب الأصول على اختلاف ألوانها وقف على أكثر من هذا إشارة أو استنباطاً ؛ وكل ذلك لا يعنيننا الآن لأنه شيء تبع الجدل والدفاع عن المذاهب . والذي نريده هنا هو بيان قيمة هذه الشروط من الناحية العملية في فقه أصحابها ، ومدى قربها أو بعدها من الفروع التي منها استمدت . لذلك رأيت قصر الحديث على بعضها لتكون أنموذجاً لمن أراد البحث في أمثالها ، عاقداً لكل شرط بحثاً خاصاً .

البحث الأول

في اشتراط كونها منصوصة

وفيه مسألتان

المسألة الأولى في بيان أصل الاشتراط :

شرط قوم في العلة أن تكون منصوصة . ومفهوم هذا الشرط عدم جواز التعليل بالمستنبطة . ذهب إلى ذلك جمهور الظاهرية والشيعة ^(١) الإمامية . وذهب غير هؤلاء من القائلين بالقياس إلى جواز التعليل بهما لا فرق بين مستنبطة ومنصوصة ، ولا أثر للنص على العلة عندهم إلا في الترجيح عند التعارض فقط . أيد الشارطون مدعاهم بأدلة تذكر منها ما يأتي :

قالوا أولاً : لو تعبدنا بالعمل بهذا النوع لوجدت الدلالة عليه ، لكن الدلالة مفقودة ، فالعمل به غير جائز . أما الملازمة فلأن التكليف يستدعي وجود دلالة

(١) نص على ذلك الطباطبائي في مفاتيح الأصول ، فيبعد أن حكى عن بعضهم القول بالمستنبطة .

حكى رجوعه وتتل حكاية إجماعهم عن غير واحد من علمائهم .

وإلا لكان التكليف به من دون دلالة عليه بتكليف بما لا سبيل إلى العلم به وهو
تكليف بالمحال . وأما بطلان اللازم فبالاستقراء

وثانيا : بأن العمل بهذا النوع يستلزم الاختلاف لاستناده إلى الأمارات
المختلفة ، والاختلاف منهي عنه لقول الله تعالى « ولا تنازعوا ، الآية .

وثالثا : بأن القياس مجرد شبه ، وما من فرع إلا ويشبه أصلين متضادين
في الحكم ، وذلك يقتضى ثبوتها فيه ، وهو محال ، فلا بد من مرجح يرجح أحد
الشبهين أو الاشباه وليس هنا غير النص ، فلزم أن تكون العلة منصوصة .

تلك هي أدلة الشارطين . ومن تأملها وجدها شبيها لا تقوى على إثبات دعواهم .
وذلك لأن المستند الأول لجميع القائلين بالعلل هو عمل الصحابة رضوان الله
عليهم ، والمتبع لتعليلاتهم يخدم عللوا بالمستنبطة كما عللوا بالمنصوصة .

وإذا ضمنا إلى ذلك ما صح من أدلة القياس الأخرى العامة التي لا تخص
نوعا دون نوع ، وأن الشارع الذي أباح لهم العمل بالاجتهاد لم يقيدهم بالوقوف
عند منصوص العلة ، أنتج لا محالة جواز العمل بالعلل مطلقا ، وأن قصر الجواز
على نوع دون نوع قصور في فهم الشريعة . ولو كان ذلك القصد مرادا للشارع
لأشار إليه ولو إشارة خفية . فقول المستدل بعد ذلك : إن القياس مجرد شبه ،
لا يضير القائل بالعلة المستنبطة في شيء ، لأنه لا يعمل بكل شبه بل بالشبه الأرجح ،
وإذا تساوت الاشباه توقف أو تخير ؛ ولا يعمل بجميعها حتى يلزم المحذور وهو
العمل بالمشاقص . وقوله : إنه يستلزم الاختلاف وهو منهي عنه ، لا يفيد ، لأنه ليس
كل اختلاف منها عنه ، بل الاختلاف المؤدى إلى التنازع وتفرق الكلمة كما هو
صريح الآية التي استندوا إليها ، ولم يقل أحد إن الاختلاف في الاجتهاد والفهم
من هذا القبيل ، وإلا لزم مثله في الاختلاف في فهم النصوص عند تعارضها . فما هو
جوابهم عنه هو جوابنا عن هذا . على أن أصحاب القياس رسموا للعلة طرقا يعرف
بها صحيحها من زائفها ، وهو حد من هذا الاختلاف ومنع من العمل بكل شبه .
وبعد هذا لا يرد قولهم إنه عمل بما فقدت الدلالة عليه ؛ لأنهم إن أرادوا الدلالة
الشخصية على كل علة مستنبطة فسلم ولا يفيدهم ، وإن أرادوا الدلالة النوعية فممنوع

بعد ما ثبت من عمل الصحابة ومن بعدهم بها . وإلى هنا ظهر ضعف القول بالاشتراط ، ورجحان مقابله ، وهو الذى نختاره

المسألة الثانية

فى بيان ما يستفاد به التنصيص على العلة من كلام الشارع وتقسيم القياسيين له تكلم الأصوليون على النص من ناحية أنه طريق من طرق إثبات العلة بصرف النظر عن كونه شرطا أو غير شرط مختلفين فى المبراد منه . ففريق عرفه بأنه : ما دل على العلة من الكتاب والسنة بالوضع ، أعم من الوضع الحقيقى والمجازى . وهؤلاء جعلوا الإيمان وسطا بين النص والاشتراط . وفريق آخر يقول : المبراد بالنص ما دل على العلة من الكتاب والسنة ولو التزاما ، فأدخلوا الإيمان فيه . وحينئذ يكون مقابلا للاشتراط .

والأقسام المتصورة هنا باعتبار الوضع خمسة :

الأول : ما وضع للتعليل حقيقة ولم يستعمل فى غيره لا حقيقة ولا مجازا .

والثانى : ما وضع للتعليل حقيقة واستعمل فى غيره حقيقة .

والثالث : ما وضع له حقيقة واستعمل فى غيره مجازا .

والرابع : ما وضع لغير التعليل واستعمل فيه مجازا .

والخامس : ما وضع لغير التعليل ولم يستعمل فيه مجازا ولكنه دل عليه التزاما .

هذه الأقسام جمعها الفريق الثانى تحت عنوان النص ، وقسموه إلى صريح وهو الأقسام الأربعة الأولى ، وإيماء وهو القسم الخامس . والفريق الأول قصر النص على الأربعة الأولى ، وقسموه إلى قاطع ^(١) وهو القسم الأول ، وإلى ظاهر وهو الأقسام الثلاثة ، الثانى والثالث والرابع ، وجعل القسم الخامس مقابلا للنص ، وسماه إيماء . واتفق الكل فى الإيمان على أن اللفظ استعمل فى الموضوع له ولزمه التعاليل لزوما عرفيا بالترينة . كما اتفقوا على اشتراط وجود قرينة تجعل اللفظ ظاهرا فى التعليل فى الحالات الثانية والثالثة والرابعة . وسواء جمعوا هذه

(١) مرادهم من القاطع ما لا يحتمل غير التعليل حيث لم يوضع لمعنى آخر كما لم يسبق استعماله فى معنى آخر على سبيل المجاز . وليس مرادهم منه ما لا يحتمل عقلا غير التعليل بحيث لا يجوز العقل معنى آخر له غيره حتى يترض عليهم بأن هذا لا يصح فى دلالات الألفاظ مع قيام الاحتمالات العشرة .

الاقسام تحت النص أولاً ، فهم متفقون على أن القسم الخامس الذى يدل بالالتزام
إيماء ، وأنه مغاير للاستنباط ، وكونه يسمى نصاً أولاً ، لا أثر له فى الاختلاف ،
بل هو أمر تابع للاصطلاح ، ولا مشاحة فيه ، كما قالوا .

وفائدة هذا التقسيم تظهر أولاً عند التعارض ، فيتمتع القياس الذى صرح
بعلمه على ما علمته موماً إليها كما صرح بذلك الأصوليون فى بحث ما يرجح به
الاقضية المتعارضة . وثانياً : فى اعتقاد التعليل كما قال الآمدى ^(١) بعد أن ساق
أمثلة النص الصريح : « فهذه الصيغ الصريحة فى التعليل عند ورودها يجب اعتقاد
التعليل ، إلا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل ، فيكون مجازاً فيما قصد بها .
ومفهوم هذا أن غير الصريح لا يعتقد التعليل فيه بمجرد الورد إلا إذا دل
الدليل على ذلك ، وهذه كما ترى ليست من الفوائد التى تقصد فى هذا المقام ،
بل المقصود هو الفائدة العملية ، اللهم إلا إذا أراد الاعتقاد لأجل العمل .

وثالثاً : فى دفع توهم من يتوهم أن النص قاصر على التصريح بالعلة فقط
فيستنبط علة تخالف العلة الموماً إليها بحجة أن الكل داخل فى الاستنباط ، فإذا
ما علم المعلل أن العلل المنصوصة تختلف باختلاف النصوص صراحة وإيماء
وأنها مقدمة على المستنبطة ، وقف عند النصوص ما دام يجد ولا يعارضه بما
يصل إليه اجتهاده . هذا بالنسبة لمن اعترف بالعلل المستنبطة ، وأما بالنسبة لمن
ردها وشرط فى العلة أن تكون منصوصة فهى إلزامه بأنواع من العلل كثيرة
مما يدخل تحت عنوان النص . وهذا سر توسع بعضهم فى الإيماء حتى خيل
لناظر فيه أنه لا يوجد علة مستنبطة إلا نادراً ، وسيأتى بيان هذا .

وقبل أن نذكر هذه الأنواع وأمثلةها ينبغى التنبيه على أن الكلام فى تعليل
الأحكام التى تعدى إلى غير محالها ، وأنه فى علل ثبتت بنص الشارع : قرآن أو سنة ،
لا غير ذلك من النصوص ، ليعلم مدى توسعهم فى هذا الباب ، حتى ذكروا أمثلة
لتعليل الأفعال ، وأخرى لم تصدر عن الشارع ولا يتوهم صدورها منه ، وما ذاك
إلا لتكثير الكلام وزيادة الأقسام المفروضة . واليك بيان هذه الأقسام :

(١) الأحكام ٣٨٠

أنواع الصريح

القاطع منه على رأى بعضهم

١ — يقول الزركشى فى البحر^(١) المحيط : « إن أقوى أنواعه التصريح بلفظة الحكمة . قال : وقد أهمله الأصوليون . ومثاله « حكمة بالغة » ،

ونحن لا نرى وجها لذكر هذه الآية فى أمثلة التعليل ؛ لأن الكلام فيها بعيد عن التعليل حيث يخاطب الله سبحانه رسوله الكريم بقوله « ولقد جاءهم من الأنبياء ما فيه مزدجر » ، يعنى ولقد جاء هؤلاء المعاندين من أنبياء القرون الخالية أو أنبياء الآخرة ما فيه مزدجر لهم . ثم وصف ذلك بأنه حكمة بلغت غايتها لا خلل فيها . ثم رتب على مجىء الحكمة البالغة مع كونه مظنة للإغناء عدم الإغناء « فما تغنى النذر » . وما هنا نافية أو استفهام إنكارى . يعنى مع كون هذه الحكمة البالغة مظنة لإغناء المندرين ، لم تغنهم ، لأن القلوب طبع عليها فأصبح الإنذار لا يفيد .

والخلاصة : أن الآية لا حكم فيها حتى يعلل بلفظ الحكمة ، كما أن وضع لفظة الحكمة هنا لا يشعر بالتعليل . ولعله لما وجد الأصوليين يذكرون من ألفاظ التعليل : لعله كذا ، ولسبب كذا ، ولموجب كذا ، ولمؤثر كذا الخ من الأسماء التى أطلقوها على العلة ، ووجد لفظة الحكمة تطلق عليها كذلك ، أو أنها نوع من العلة التى تكلموا عليها . قال ما قال . لكن ذلك إذا وردت مع الحكم على هيئة التعليل : « لحكمة كذا » ، فإن أحدا لا ينازع فى أنها قاطعة فى التعليل إذا وردت بهذا الشكل ولم يرد أنها فى الآية الكريمة تفيد التعليل .

٢ — لعله كذا — ٣ — لسبب كذا وموجب كذا ومؤثر كذا . ولم يذكر الأصوليون لها أمثلة لعدم وجدانهم ذلك فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وهم يفرضون هذا نظراً لذات الألفاظ وما تدل عليه من المعنى ، مغفلين أنهم يبحثون عن ألفاظ التعليل فى كلام الشارع . ولذلك لم يذكروها كثير من علماء الأصول . قال العطار فى حواشى^(٢) جمع الجوامع : « تركهما ابن الحاجب لندرة وقوعهما فى القرآن والسنة وإن كانا أصرح الأشياء ،

(١) نص عبارته : الصريح أقسام أحدها التصريح بلفظة الحكمة كقوله تعالى « حكمة بالغة » ، وهذا أهمله الأصوليون وهو أعلاها رتبة . ج ٣ رقم ١٤٠ من النسخة المخطوطة بالمكتبة الأزهرية .

٤ — من أجل ، ولأجل . وهاتان اللفظتان وردتا في كلام الله وكلام رسوله معللا بهما أحكام « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل ... الآية » ، وإنما جعل الاستئذان من أجل النظر ، « لأجل الدافة التي دفت عليكم » .

٥ — كي ^(١) وإذن ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، « إذن لا ذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر قال « أينقص الرطب إذا جف ، ؟ فقيل : نعم ، فقال « لا إذن » .

الظاهر من الصريح

١ — اللام ظاهرة ومقدرة نحو « أن كان ذا مال وبنين ، أى لأن كان ذا مال وبنين » وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، « أقم الصلاة لدلوك الشمس » ، ففي الآية الأولى ينهى المولى رسوله بقوله لا تطع من هذه مثالبه لأن كان متمولا متقويا بالبنين ، يعنى أن كونه صاحب مال وبنين لا يصلح سببا لطاعتك إياه . وفي الثانية : جعل فيها العبادة علة للخلق . وهما كما ترى ليس فيهما تعليل للأحكام . وفي الثالثة : وقع نزاع في صحة التمثيل بها ، فمن يجوز له كالرازي والبيضاوى ، ومن مانع له كالتقاضى معللا هذا المنع بأن دلوك الشمس لا مناسبة فيه لإقامة الصلاة بل اللام هنا مجرد التوقيت . ورد الغزالي عليه بأنه لا بعد في أن يجعل الشارع الدلوك علامة للوجوب ، وقد قال الفقهاء : الأوقات أسباب ولا بعد في تسمية السبب علة - غير لازم له حيث شرط القاضى في العلة المناسبة الظاهرة ، وهذا لا يظهر مناسبتها وإن كان مناسبا في الواقع .

وإنما كانت اللام ظاهرة في التعليل لأنها مشتركة بينه وبين غيره من المعاني كالعاقبة والملك والاختصاص وغيرها .

٢ — الباء . وضابطها أن يصلح مكانها لام التعليل ، ومثالها « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » . وكانت الباء ظاهرة لأنها لم توضع

(١) قال الزركشى : ورابعها كي ، كذا جعله الامام في البرهان من الصريح ، وخالفه الرازى ، والأول أصوب كقوله تعالى « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، فعلى سبحانه قسمة النعم بين الأصناف بتداوله الأغنياء دون الفقراء ، ٥١ .

للتعليل وإنما وضعت للإلصاق . ولما كانت العلة تقتضى وجود المعلوم حصل فيها معنى الإلصاق ، فاستعملها في التعليل مجاز . وهذا وما قبله وإن احتمل غيره ولكن القرينة صرفته عن هذا المرجوح الى الراجح ، فصار ظاهراً فيه .

٣ — إن المكسورة ، نحو « إنما من الطوافين عليكم والطوافات » وحديث المحرم الذى وقصته دابته « لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً » والحديثان فيهما تعليل أحكام . ولكن بعض الأصوليين مثل بالحديث الثانى لنوع من أنواع الإيماء مع تمثيله به لهذا النوع من النص الظاهر ، وهما متغايران إما يكون هذا نصاً وذاك إيماء ، أو يكون هذا صريحاً وذاك إيماء ، على اختلاف القولين فى الإيماء هل هو داخل فى النص أو هو نوع آخر مقابل له . وفى هذا التشريك ما فيه . ولما استشعر بعض الكاتبين بذلك قال : لا بعد فيما فعل . فالمثال فيه ناحيتان : ناحية تدل بالنص وهى إن المكسورة ، وناحية تدل بالإيماء وهى ترتيب الحكم على الوصف بالفاء .

٤ — إذ ، ومثاله : « وإذا اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف »

٥ — حتى « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين » .

٦ — لعل على رأى السكوفيين من النحاة ، فانهم قرروا أنها فى كلام الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجى لاستحالة عليه تعالى . وأدلتها كثيرة .

٧ — على « لتكبروا الله على ما هداكم »

٨ — فى « لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم »

٩ — من « يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق » أى لأجلها .

تلك هى ألفاظ التعليل الصريح التى تؤخذ من بطون الكتب المخالفة . فمنهم من يذكر بعضها ويهمل الآخر . ومنهم من يزيد وينقص حسبما يظهر له . ولقد زاد بعضهم أدوات الشرط والجزاء نحو « وإن كنتم جنباً فاطهروا » ، « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » ، و « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » ، و « من أحيا أرضاً ميتة فهى له » . وأنت ترى أن هذه المثل فيها الترتيب للحكم على الوصف بالفاء ، وهو نوع من أنواع الإيماء .

الإيماء

هو في اللغة : التنبيه والاشارة . وفي الاصطلاح : هو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتحليل كان بعيدا . كما عرفه ابن الحاجب . أو هو ترتيب الحكم على الوصف ، فيفهم لغة لا وضعا أن الوصف علة للحكم من ذلك الترتيب ، وإلا كان ذلك الترتيب مستبعدا ، كما عرفه الكمال بن الهمام ، غير أنه قال : ولا يختص هذا الإيماء بكلام الشارع ، إلا أن عدم كون الوصف علة في كلام الشارع أبعد . وعرفه صاحب المسلم بأنه : ما يدل على عملية الوصف بترتية من القرائن . وكل ذلك صحيح ، لأنه ضابط لما يتحقق فيه الإيماء . غير أن تعريف ابن الحاجب والكمال منطاور فيهما لجهة الدلالة ، وتعريف صاحب المسلم منطاور فيه للدال الحقيقي . وذلك لأن اللفظ هو الدال على العملية بواسطة شيء آخر هو القرينة ، وهي الاقتران بين الوصف والحكم على وجه خاص ، كترتيب الحكم على الوصف بالفاء في كلام الله أو كلام الرسول أو كلام الراوى ، أو ترتيبه عليه بغير الفاء . فمثلا قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » رتب الشارع الحكم الذى هو وجوب القطع على الوصف الذى هو السرقة بالفاء . فزاد سبحانه الذى أو ما بإيراد اللفظ على هذه الحالة الى أن السرقة علة لوجوب القطع ، ويصح تسمية هذا اللفظ إيماء لأنه دل على العملية بواسطة الترتيب المذكور ، كما يصح تسمية هذا الاقتران بين الوصف والحكم على تلك الحالة إيماء ، لأن اللفظ دل على العملية بواسطته ، أو لأنه عرف منه إيماء الشارع . والخطب سهل ، والمسألة اصطلاح .

هذا والمراد بالوصف والحكم فى التعريف أعم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين ، لأن المقدر فى حكم المذكور ، أو أحدهما مذكورا ، والآخر مقدرا . فالأول نحو « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » لا يقتضى القاضى وهو غضبان . . والثانى نحو « ولا تقربوهن حتى يطهرن » ، يعنى فإذا تطهرن فلا منع من قربانهن . والثالث نحو « ثمرة طيبة وماء طهور » فالوصف مذكور والحكم

مقدر ، يعنى فالماء باق على طهوريته . والرابع نحو : « اعتق رقبة » . فالحكم مذكور والوصف مقدر ، يعنى واقعت فأعتق رقبة .

ومثال النظير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرأة التى سألته عن قضاء الصوم عن أمها « رأيت لو كان على أمك دين فتضيته أكان ذلك يؤدى عنها » ؟ قالت نعم . قال « فصومي عن أمك » أى فإنه يؤدى عنها .

ثم إن الوصف والحكم إن كانا مذكورين أو مقدرين فإيماء باتفاق ، وإن كانا مستنبطين فليس بالاتفاق ، وإن كان أحدهما مذكورا والآخر مستنبطا فمختلف فيهما . فثقل ليس بإيماء فى الصورتين لأن القرآن بين الوصف والحكم إنما يتحقق بالذكر ولو تمديرا . فإذا كان أحدهما مستنبطا فلا يوجد القرآن المحقق للإيماء . وقيل إيماء فى الصورتين لأن المستنبط ينزل منزلة المذكور . وقيل بالتفصيل : فإن كان الوصف مذكورا فإيماء ، وإن كان العكس فلا . ووجه الفرق أن الحكم مستنبط من الوصف لأن الوصف يستلزمه ، فإذا ذكر الوصف اعتبر الحكم مقارنا له بخلاف الثانى لجواز أن يكون الوصف الذى يلزمه الحكم أعم مما عينه المجتهد فلا يكون فى ذكر الحكم دلالة على خصوص ما عينه حتى يصدق أنه إيماء ، وذلك كحديث الربا ، فإن الحكم مذكور والوصف يحتمل أنه الاقتيات أو الطعم أو السكيل أو الوزن الخ .

والحاصل : أن الوصف ملزوم والحكم لازم ، وذكر الملزوم يستلزم ذكر اللازم بخلاف العكس ، لأن اللازم أعم ، وذكر الأعم لا يستلزم ذكر الأخص ؛ وأما ذكر الأخص فيستلزم ذكر الأعم . مثال الحكم المستنبط من الوصف المنصوص صحة البيع المستنبطة من الحل فى قوله تعالى « وأحل الله البيع » ، لأنه لو لم يكن صحيحا لم يكن مفيدا لغايته ، وإذا لم يكن مفيدا لغايته كان عبثا وهو قبيح والقيح حرام فلا يكون حلالا ، فلزم كونه حلالا كونه صحيحا بالضرورة . ومثال العكس أكثر العلل المستنبطة نحو حديث حرمت الخمر ، فإن الحكم مذكور وهو التحريم والوصف وهو الشدة المطربة مستنبط .

وأنت ترى أن القول بأن الصورتين من الإيماء بعيد جدا ، لأن ذكر أحدهما إنما يكون كافيا للإيماء إذا كان بين الوصف والحكم تلازم ، لكن

من أين يعلم هذا التلازم ومعرفته متوقفة على العلم بأن الوصف علة والحكم معلول حتى يكون الوصف ملزوما والحكم لازما ، وهو عين المتنازع فيه . وإن القول بالتفصيل وإن كان الفارق فيه ظاهرا إلا أنه يتوقف على معرفة أن الوصف ملزوم والحكم لازم ، واللزوم إنما يثبت إذا ثبتت العلية ، والنزاع فيه .

ولعل الباعث لأصحاب هذين القوانين على ذلك هو مواجهة المنكرين للعلل المستنبطة بتوسيع النص وتكثير أقسامه لإلزام هؤلاء المنكرين بأنواع من العلل كثيرة تحت ستار النص .

وأما القول الأول فهو أعدل الأقوال ، لأنه الذي يتفق وحقيقة الإيحاء وهي الاقتران الأعم بما بين المذكورين والمقدرين ، أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرا .

ثم إنك تجد علماء الأصول بعد ذلك يذكرون للإيحاء أنواعا تزيد وتنقص تبعا لاختلاف الانظار وتنوع الاصطلاح ، والخطب في ذلك سهل ؛ لأن المسألة ترجع في نظرهم الى تطبيق ضابط الإيحاء السابق ، فتى تحقق كان المذكور نوعا منه سواء كان بترتيب الحكم على الوصف بالفاء في كلام الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو في كلام الراوى ، أو كان بالترتيب بغيرها كأن يحكم الشارع عتب عليه بصفة المحكوم عليه كقول الأعرابي : واقعت أهلى في نهار رمضان يا رسول الله ، فقال : « أعتق رقبة » ، أو كان بتفريق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة ، فإن ذلك يشعر بأن تلك الصفة علة لذلك الحكم حيث خصها بالذكر دون غيرها . والمراد بالصفة اللفظ المقيد لغيره أعم من أن يكون شرطا أو استثناء أو غاية ، مثل « القاتل لا يرث » ، « ولا تهر بهن حتى يطهرن » ، وقوله « فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون » ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « الذهب بالذهب . الحديث » ، ومثل ذلك التفريق بالاستدراك نحو قوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عتمدتم الأيمان » . وتفصيل ذلك لا يعنىنا . لكن هناك أشياء تلفت النظر كالحلاف في اشتراط المناسبة في الترتيب بغير الفاء ، وسند كرم ما فيه عند بحث هذا الشرط ، وكقول الإمام الرازى في محصولة : يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى في الإشعار بالعلية من العكس ، معللا ذلك بأن إشعار

العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة ، لأن الطرد واجب في العلل دون العكس . والقرافي في شرحه يحاول التماس الفروق بينهما ليصحح كلامه ، وغيره يكيل له اعتراضات لا حذ لها . كل ذلك من غير نتيجة ، لأنه إذا كان كل منهما ورد في كلام الشارع والرواة نقلوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى وفيه يجوز التقديم والتأخير بين العلة والمعلول ما دام المعنى صحيحاً ، فلا معنى لهذه المقالة حيث لا ندرى اللفظ الذي قاله الرسول على حقيقة . وقد يرد الحديث بعدة روايات يحتمل أنها من صنع الرواة ، ويحتمل أنها من كلام الرسول قالها في أوقات متعددة . والامر لا يخرج عن أحد احتمالين : إما أن تكون ألفاظه صلى الله عليه وسلم كلها فتكون في درجة واحدة ، وإما أن تكون من ألفاظ الرواة وحينئذ لا يكون فيها حجة ، لأن المستدل يستدل بها على أنها ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم . والآن نطوى هذا البحث حيث لا فائدة من طول الكلام فيه .

البحث الثاني

في اشتراط كون العلة متعددة

قد يما تنازع العلماء في جواز التعليل بالعلة القاصرة ، وطال الاخذ والرد بين الحنفية والشافعية على وجه أخص جيلاً بعد جيل ، حتى خيل للناظر في كلامهم أنه دفاع عن عقيدة أو تنازع في حقيقة ؛ ويعلم الله أن لا عقيدة ولا حقيقة وإنما هو خلاف في الألفاظ . ومن أنصف منهم وتجرد عن العصبية قال : نزاع لفظي حيث اختلف محل النفي والإثبات ؛ وأن كل فريق معترف بما يقول الآخر شاء أم أبى . ومن أخذته الحية — حية الدفاع عن مشايخه — حاول رد النزاع الصوري إلى حقيق ، متكلفاً أيماً تكلف ، كي يوجد لهذا الخلاف ثمرة صالحة لما بان له ذبول ثمراته التي رتبها عليه السابغون .

وأغلب الظن عندى أن منشأ هذا الخلاف هو ما روى عن الإمام الشافعي رضي الله عنه من جعله علة الربا في الذهب والفضة الثمنية وهي قاصرة عليهما ؛

وعلة ضم الأولاد إلى الأمهات لتكميل النصاب فتجب الزكاة أن الأولاد متولدة منها وهي قاصرة على محلها لا تتعداه ، وما شابه ذلك . والحنفية جعلوا العلة في الأول الجنس والوزن وهي موجودة في غيرهما ، وفي الثاني أنها زيادة مال في الحول على نصاب وهي موجودة في الفائدة . وسواء أكان هذا التعليل منقولا عن الإمام وصاحبيه أم من استنباط الاتباع فقد جد النزاع بين أصحاب المذهبين في هذه الفروع ، وانجر الكلام منها إلى علة قاصرة ومتعدية وأيهما ترجح في مقام الترجيح أو في مجالس المناظرات . فذهب ذاهبون إلى أن القاصرة غير صحيحة ، وآخرون إلى أن التعليل بها صحيح . ولكنهم اختلفوا فيما بينهم عند اجتماعها مع المتعدية . فمن ذاهب إلى ترجيح المتعدية لوجود فائدة زائدة وهي تعدية الحكم . ومن ذاهب إلى عدم الترجيح من هذه الجهة « القصور والتعدى » بل من جهة الدليل المثبت لكل واحدة منهما . ومن ذاهب إلى ترجيح القاصرة لأنها متأيدة بالنص ، وصاحبها آمن من الزلل في حكم العلة . وصاحب هذا القول هو أبو اسحاق الشيرازي الشافعي ^(١) .

حكى هذه الأقوال صاحب البرهان . ومع أن مثار النزاع هو ما قلناه لم يمنع من ذهاب بعض الشافعية إلى القول بعدم صحتها كأبي بكر القفال الشافعي المتوفى سنة ٣٦٥ هـ ^(٢) والحلي المتوفى سنة ٤٠٣ هـ . ولا من ذهاب بعض الحنفية كمشايخ سمرقند وصاحب الميزان وكثير من المتأخرين كصاحب التحرير ، إلى القول بصحتها ، ولكل وجهة .

ونحن نسوق لك بعض مقالات علماء الأصول في هذا الموضوع مرتبة حسب ترتيبها الزمني ، لنرى كيف بدأ الخلاف ، وكيف تطور حتى انتهى إلى الوفاق ، وظهرت حقيقته ، من أنه نزاع لفظي وإن هبت عليه أعاصير العصبية المذهبية في وسط الطريق ، تسفر رمال الجدل على وجه الحقيقة تحاول إخفائها ، وتثير غبار الباطل في أعين الاتباع حتى تغمض عن الصواب .

(١) من علماء القرن الخامس ولد سنة ٣٩٣ هـ وله كتاب اللع في الأصول وشرحه وتنقل في بلاد كثيرة مناظرا العلماء من حنفية وشافعية .

(٢) نقله إمام الحرمين عنهما .

يقول الجصاص في أصوله : « إن العلة القاصرة غير جائزة عندنا صحيحة عند الشافعية ، واستدل على فسادها بأن هذه العلة إنما تستخرج لإيجاب الأحكام بها والمنصوص عليه مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علة لإيجابه ، فلا معنى لاستخراج علة ، وإنما تستخرج العلة من النص للفرع لا لنفسه . وأيضا فإن العلة إنما تستخرج للقياس بها على النص ، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة ، فلا معنى لها إذا . وأيضا فإن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أجاز إجتihad الرأي في استخراج الممانى والعلة عند عدم النصوص في قصة معاذ وغيره . فإذا اجتهد الرأي ساقط مع وجود النص في استخراج علة ، كما سقط في استخراج حكمه . وكذلك الصحابة إنما كانوا يجتهدون آراءهم في استخراج العلة في الحوادث ، ولم يكونوا يجتهدون في استخراج علة النصوص من غير رد لغيرها إليها ، ولو كان ذلك مما يجوز لما خفي عليهم ، وتكلموا فيه ؛ واختلفوا في علة النصوص وإن لم يقيسوا بها كما اختلفوا في علة القياس ، ولو فعلوا ذلك لنقل كما نقل اختلافهم وأقوا يلهم في أعيان المسائل ووجوه استخراجاتهم . فدل تركهم لذلك على أنهم لم يفعلوه لأنه لم يكن عندهم في اعتباره فائدة ولا معنى له . وأيضا فإن العلة إنما تستخرج لا غيار الأصل ، فأما الأصل المستخرج منه العلة فغير جائز أن يكون علة لنفسه . ألا ترى أنه غير جائز أن تكون علة المسألة جميع أوصافها ، لأنها لا تتعدى إلى غيرها ؟ فكذلك غير جائز أن تكون بعض أوصافها التي لا تتعدى إلى غيرها ثم أورد اعتراضا للخصم حاصله أن العلة القاصرة هي الحكمة التي من أجلها شرع الحكم ؛ ورده بأن كون الذهب والفضة أثمانا ، ليس من علة المصالح ، لأن كونها أثمانا باصطلاح الناس عليه . ثم أورد اعتراضا آخر خلاصته أن نفي الفائدة غير صحيح لأنها موجوة ، وهي علمنا بأن الله تعالى حرم هذا الشيء لهذه العلة وكذلك نستحق بها الثواب في اعتقادنا بها ؛ ثم رد عليه بأنه كلام ساقط ، وأطال الكلام في الرد ، انتهى المقصود منه .

فأنت تراه يستدل على فسادها بأنه لا فائدة فيها حيث لا تعدي ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن في اجتهد كهذا ، وكذلك أصحابه لم يفعلوه لعدم فائدته . ولما استشعر بأن الخصم قد يدعى وجود الفائدة وهي معرفة حكم الحكم التي من أجلها شرع ، وهي فائدة جليلة تبعث على سرعة الامتثال وبها يتحصل

الثواب ، دفعه بأن العمل القاصرة التي قالوها ليست من هذا القبيل ككون الذهب والفضة أثمان الأشياء .

وهذا ما تنبه له إمام الحرمين الجويني بعد فقال في برهانه ^(١) : « يتعين في العلة القاصرة أن يكون المدعى مشعرا بالحكم مناسبا له مفضيا بالطالب الى التنبيه على محاسن الشريعة والتدرب في مسالك المناسبات ، وشرط ذلك الإخالة لاحالة ، اهـ .

وهذا منه في الواقع جر للبخالف الى موافقته ، لأنه قد نقل عن الحنفية السابقين شيء من هذا القبيل كتعليقات بعض أفعال الحج من الأمور التي لا تتعدى أحكامها الى غيرها ، ولم يدفع ما ورد عليهم من أن مثل علة الربا في التمدن ليست من هذا النوع . ولعله لا يلتزم هذه العلة وأمثالها حيث يقول في غير موضع من كتابه ^(٢) « وحق الأصول أن لا يخرج على مذهب ، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد ، ولكن يجرى مسلك القطع غير ملتفت الى مذاهب الفقهاء في الفروع » .

جاء تلميذه الغزالي وتكلم على هذا الخلاف في المستصفي ^(٣) وأشار في حديثه الى استبعاد مذهب المانعين لصحتها ، وادعى فائدة للقاصرة ولم يشترط فيها ما شرطه شيخه من قبل ، فيقول « أولا ينظر الناظر في استنباطه العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيحاء أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المهمة ، ثم بعد ذلك ينظر فإن كانت أعم من النص عدى حكمها وإلا اقتصر ، فالتمدية فرع الصحة فكيف يسكون ما يتبع الشيء مصححا له ؟ . فإن قيل : كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتها قيل لإنهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص ، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة . وللجواب منهاجان : أحدهما أن نسلم عدم الفائدة ونقول : إن عيتم بالبطالان أنه لا يثبت بها حكم في غير محل النص ، فهو مسلم ، ونحن لا نغنى بالصحة إلا أن الناظر ينظر ويطلب العلة ، ولا ندري أن ما سيفضى إليه نظره قاصر أو متعدد ، ويصحح العلة

(١) ص ٢٣١

(٢) ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦

(٣) ص ٢٤٥

بما يغلب على ظنه من مناسبة أو تضمن مصلحة ، ثم يعرف بعد ذلك تعديته أو قصوره فما ظهر من قصوره لا ينعطف فسادا على مأخذ ظنه ونظره ، ولا ينزع من قلبه ما قرأ في نفسه من التعايل . فإذا فسرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جمعه . وإذا فسرنا البطلان بما ذكره لم نجمده وارتفع الخلاف . الثاني : أنا لا نسلم عدم الفائدة بل له فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب الى الطمأنينة والقبول . فإن قيل : هذا إنما يجرى في المناسب دون الأوصاف الشبيهة مثل النقدية في الدراهم والدنانير وقد جوزتم التعليل بها . قلنا تعريف الأحكام بمعان توهم الاشتغال على مصلحة ومناسبة أقرب الى القبول من تعريفها بمجرد الإضافة الى الأسماء فلا تخلو من فائدة . ثم إن لم تجر هذه الفائدة في العلة الشبيهة بالفائدة الثانية جارية . الفائدة الثانية : المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعديّة إلا بشرط الترجيح . ثم اندفع في إيراد الاعتراضات والأجوبة عنها .

والحق أن تصويره لبحث المجتهد عن العلة ، هو الواقع ، لأنه حينما يبحث لا يدرى أن ما يصل إليه قاصر أو متعدد ؛ فالقصور والتعدى يمتدح البحث لا يسبقه حتى يتمتع التعليل بالقاصر ، ولا يمكن للناظرين أن يتولوا إنه إذا بحث وأداه اجتهداه إلى علة قاصرة ، لا يصح له التمسك بها ، لأنه بعد غلبة الظن بأنها العلة لا يجوز له رفض ذلك الظن الغالب الذي ما كلف إلا به ، ولكننا لا نسلم له وجود الفائدة التي ذكرها من منع التعدية بها عند وجود أخرى متعديّة ، لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك من مجتهد واحد أو من مجتهدين . فإن كان الثاني فلا تنحقق لأن كل مجتهد يعمل بما يؤديه إليه اجتهداه ، ومتى غلب على ظنه أن هذا المعنى هو العلة وجب عليه العمل به ، قاصرة أو متعديّة ، ولا يكون ما وصل إليه غيره ملزما له وحكما عليه . وإن كان الأول فكذلك لأنه إذا أداه اجتهداه إلى علة قاصرة توقف عن التعدية ، فإن ظهر له بعد ذلك علة متعديّة وغلب على ظنه أنها العلة استقلالا ، صحب ذلك بطلان العلة الأولى ، لأنه لا يعقل وجود علتين صحيحتين مستقلتين لحكم واحد بهذا الشكل عند شخص واحد حيث يتناقض ، لما توجب المتعدية التعدية والقاصرة عدما . اللهم إلا إذا أراد الفرض والتقدير ، يعنى

لو فرض وقوع هذا كانت فائدة القاصرة منع التعدية ، وكلام غيره صريح في أن المسألة فرضية .

قال الآمدى في بيان هذه الفائدة : « الثانية أن العلة إذا كانت قاصرة فبتقدير ظهور وصف آخر متعدد في محلها يتمتع تعدية الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة ، وذلك من أجل الفوائد » .

وقال إمام الحرمين : في برهانه : « إن أصل الكلام في التعدية والقاصرة غير واقع ، وإنما يتكلم المتكلم على التقدير ، والقول في التعديتين يجرى على ذلك النحو ، فليس في المتفق عندنا علتان على الوفاق لحكم واحد منصوص عليه أو مجمع عليه وكل واحدة على شرط الصحة ، اهـ . ولما قال في البحث المفروض في اجتماعهما إنه يعمل بالتعدية ولا يترك وجبها لمجرد ما يجرى في الفكر من العلة القاصرة ، قال : فإن قيل : علل أبو حنيفة رحمه الله الربا في التقدين بالوزن ، وهو متعدد إلى كل موزون ؛ وعلل الشافعى رحمه الله بكونهما جوهرى التقدين ، وهو مقتصر على محل النص ، فما قولكم في ذلك ؟ قلنا : الوزن علة باطلة عند الشافعى ، والقول في التقديم والترجيح يتفرع على انضمام كل واحدة من علتين بما يقتضى صحتهما لو انفردتا ، اهـ .

ثم يحىء صدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ ويرى في توضيحه ^(١) إشكال الغزالي السابق في استبعاد مذهب أبي حنيفة ، ويحاول الرد عليه ، ويشيد أركان الخلاف ، وينفخ فيه روحاً لا تلبث أن تموت عند النظرة الأولى ، فيقول :

« واعلم أن كثيراً من العلماء قد تحيروا في هذه المسألة واستبعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله فيها توهماً منهم أن الحق أن يتفكروا أولاً في استنباط العلة ، وأن العلة في الأصل ما هي ، فإذا حصل غلبة الظن بالعلة فإن كانت متعددة من الأصل أى حاصلة في غير صورة الأصل يتعدى الحكم وإلا لا ، بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الإجماع ، أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بأن العلة حاصلة في غير الأصل فلا معنى له . فأقول : هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله ، وعلى الاكتفاء بالإحالة عند الشافعى رحمه الله .

ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه ، فان كان الوصف مقتصراً على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً ، لأن نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد في صورة أخرى لا يدري أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره . وعند الشافعي لما كان مجرد الإخالة كافياً يحتمل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص . فحاصل الخلاف أنه إذا كان الوصف مقتصراً على مورد النص أو الإجماع يتمتع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافاً له . فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعايل بالوصف القاصر عندنا ، وصحته عنده . وثمرة الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعدد ، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة هل يتمتع التعليل بالمتعدى أم لا ؟ فعنده يتمتع ، وعندنا لا ، فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن ، فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر ، كما أن توهم أن لخصوصية الاصل تأثيراً في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر ، فكذا هنا ، إلا إذا كان الوصف القاصر ثبتت عليه بالنص ، اهـ

ثم يأتي بعده المولى خسرو ويوضح هذا البناء^(١) في مرآته فيقول : « لا يجوز التعليل بالمانصرة لأن الحكم في الأصل ثابت بالنص ، وإنما التعليل لإظهار حكم في الفرع ، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم بأن الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص ، وليس معناه أن التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال إن التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور ، بل معناه أن التعليل يتوقف على العلم بأن الوصف حاصل في غير مورد النص . وأما الشافعي فلما اكتفى بالإخالة اقتصر على القاصرة . فاندفع ما قيل (والقائل السعد في التلويح) أنه لا معنى للنزاع في التعليل بالمانصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع ، وإن أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر رجح عنده بأمارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهاباً إلى أنه مجرد وهم . وأما عند رجحان ذلك و عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في أن العلة هي الوصف المتعدى ، لأن المعبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية ، اهـ

(١) حاشية الأزميرى ج ٢ ص ٣١٣

ونحن إذا تأملنا هذا البناء وجدناه خروجا عن موضوع النزاع ، لأنه في صحة التعليل بوصف وجد في محل النص ولم يوجد في فرع حتى يعدى حكم ذلك الأصل إليه كما هو صريح أمثلتهم السابقة ، لا أن ذلك الوصف المعلل به اعتبره الشارع في غير هذا المحل ولو بحسنه الذي هو معنى التأثير ، بل ذلك موضوع مسألة أخرى . وسيأتى ما فيه قريبا ، إن شاء الله .

وهل إذا وجد وصف بهذا الشكل ولم يوجد في محل آخر ليعدى إليه الحكم يقال إنه متعدي كما هو المدعى ، أو لا يزال موسوما بالتصور مع صحة تعليلهم إذ ذاك به ؟ . وهل يقول صدر الشريعة ومن تبعه : إن فائدة التعليل وهي التعدية وجدت أو لا تزال معدومة ؟ ولو كان الأمر كما يصوره لاكتفى بشرط التأثير ولم يكن لاشتراط التعدية معنى حيث رجعت إليه ، وهذا خلاف المفروض من جعلهما متغايرين . وازهور ضعف مقالته هذه تعقبه الكمال ^(١) في تحريره فقال : ولا شك أنه لفظي ، فقيل لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية . ولأن الكلام في علة القياس لأن الكلام في شروطه وأركانه ، وإلا يكن مراد النافين ذلك فلمهم كثير مثله في الحج وغيره ، لكن ربما سموه إبداء حكمة لاتعليل . وجعل الخلاف حقيقيا مبنيًا على اشتراط التأثير أو الاكتفاء بالإخالة ، فعلى الأول تلزم التعدية لأعلى الثاني - غلط ؛ إذ لا يلزم في التأثير وجود عين المدعى علة لحكم الأصل في محل آخر ، إنما تعدد محل الجنس لا محل عينه وليس الجنس المعلل به ، وإلا لكان الأخص الذي هو المعلل به في نفس الأمر عين الأعم الذي هو جنس . وعلى هذا التقدير كانت العلة جنسه لأنفس الوصف ، وهو غير الفرض ، فلا يستلزم التأثير تعدى ما علل به . وجعل ثمرته ما ذكر غلط كذلك ، بل الوجه إن ظهر استقلال الوصف المتعدي في العلية لا يمنع اتفاقا ، أو ظهر التركيب منع اتفاقا . ثم بعد ذلك قال : الأوجه جعل هذا الخلاف على عكسه . اهـ ^(٢) .

(١) ٤٣ ص ٦ وما بعدها من شرح التيسير .

(٢) وهو أن الحنفية يقولون بالتعليل بالقاصرة لقولهم بالتعليل من غير قياس فيما إذا كانت العلة ثبت تأثير جنسها في جنس الحكم أو في عين الحكم ، أو عينها في جنس الحكم فانه مقبول عندهم إذا لم توجد العلة بعينها في محلين ، والشافعية منعوا ذلك لأنه من المرسل الملائم ولم يقولوا به .

بعد ذلك يحاول صاحب المسلم توجيه كلام صدر الشريعة بتحرير مراده . وتلك عبارته مع شرحه بعد حكايته تغايط الكمال : « أقول مقصوده أن المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه في غير الأصل ، وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه ، بل يختص بالأصل . والتعدية لعينه أو لجنسه لازم على تقدير وجوب التأثير ، بخلاف الإخالة . وحينئذ صبح البناء . فان قلت : المتبادر من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر . قال : وهذا بالحقيقة تحرير للمسألة لتكون محلاً للنزاع ، ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد صدوره عن المخلصين الكرام فافهم » (١) اهـ

وإذا كان الغرض من جعل الخلاف حتمية هو استبعاد قيام نزاع واستدلال وأخذ ورد بين السابقين في غير حقيقة ، هان الخطب وانفثع الظلام ، وعرفنا الحقيقة بانتهاء المطاف بهذا الخلاف الى كلام لا اختلاف فيه ، وأن الباعث لمن حاول تشييد الأركان لهذا النزاع هو حسن الظن بالشيوخ .

وعندى أن حسن الظن هذا لا يصح أن يبلغ بنا حداً نترك الحقائق من أجله . وأن قول الشارح « فافهم » في نهاية كلامه على حد قول القابل « ليت عينيه سواء » . وهنا نسائل صدر الشريعة : كيف يكون اشتراط التأثير هو مبنى الخلاف مع أن فريقاً من الحنفية القائلين بهذا الشرط يجوزون التعليل بالقاصرة كمشايخ سمرقند وغيرهم ؟ . وفريق من الشافعية القائلين بالإخالة منعوا التعليل بها . فلو كان البناء صحيحاً لازم كل قائل بالإخالة أن يجوز التعليل بالقاصرة ، حيث لا مانع حينئذ إلا اشتراط التأثير كما يقول . وكذلك كل من شرط التأثير يلزمه منع التعليل بها . وبعد هذا نقول لصاحب المسلم : أين حسن الظن بالشيوخ الكرام ؟ وهل الأولى رد الخلاف الى الوفاق أو محاولة إحكام النزاع وتوسيع دائرته ؟ .

تلك خطوات هذا الشرط . تراه بدأ حاداً قويا ، ثم أخذ الزمن يخفف من شدته ويهد من قوته ، حتى إذا قارب الخروج عن الخلاف عادوا به الى دائرة النزاع الحقيقي مرة أخرى ، فوصل الى ما وصل اليه على يد صدر الشريعة ومن تبعه ، ثم سلطت عليه عوامل التسوية مرة ثانية حتى وصل الى ما انتهينا اليه الآن .

هذا وقد اختلف القوم في حكاية الخلاف ؛ فالقاضي أبو بكر الباقلاني وابن برهان والصفى الهندي حكوه في المستنبطة فقط ، وخالفهم القاضي عبد الوهاب المالكي فحكي الخلاف فيهما ثم قال : إن مذهب جميع أصحابنا وأصحاب الشافعي الجواز .. ومن يتتبع كلامهم في الاستدلال ، على فرض وجود الخلاف المعنوي ، يراه دائرا على وجود الفائدة ونفيها ، ولزوم الدور وعدمه ، ووجود الدليل الموجب للعمل بها وعدمه ، وفعل الصحابة لذلك وعدمه .

والكلمة الأخيرة لنا إزاء هذا الخلاف المتشعب وأدلته : أنه لا نزاع بين الجميع في أن علة القياس لا بد أن تكون متعديّة حتى يتحقق القياس ، وإلا ما كانت ركنا فيه ، وأن الجميع ثبت عنهم التعليل بما لا يتعدى ، فإن اتفقوا على تسمية هذا تعليلا انقطع النزاع بجميع شعبه ، وإن أبي الحنفية هذه التسمية وسموه لإبداء حكمة كما قال ابن الهمام ، فقد اتفقوا على المعنى وبقي نزاعهم في الاسم فقط وهو أمر يتبع الاصطلاح ، والمدار فيه على أن يكون الاسم مفهوما للبراد . وأما حديث الترجيح فقد سبق حكاية لإمام الحرمين فيه مذاهب ثلاثة :

الأول وهو المشهور عند القوم : الترجيح للمتعدية لفائدتها الزائدة ، وهي التعدية ، فإن النص أغنى عن القاصرة ، فكان التمسك بالمتعدية أولى .

والثاني : ترجيح القاصرة لتأييدها بالنص ، وصاحبها آمن من الزلل . ورد هذا وذاك بأنه ترجيح بحكم العلة وهو النتيجة والفائدة ، و الترجيح الحقيقي إنما ينشأ عن قوة الدليل على الصحة ، والفائدة تعتبر في المرتبة الثانية بعد الصحة .

والثالث وهو قول القاضي : عدم الترجيح لأحدهما على الأخرى بالتعدية والتقصير ، بل بقوة الظن المستفادة من دليل العلة ، فتى صحت العلة وقوى الظن بها وسلمت عن المبطلات وجب العمل بها . ولا يترك هذا بما يترتب على غيرها من الفوائد . وقد رجح هذا القول وقال هو أولى الأقوال في مقتضى الأصول . وفي معنى هذا ما قاله ابن الهمام ، إنه لا نزاع فيه ، لأنه إن ظهر استقلال المتعدى لا يمنع التعدية اتفاقا ، أو ظهر التركيب منع اتفاقا .

وأما التمسك في الاستدلال بفعل الصحابة الذي يقوله الجصاص فلا يجديهم نفعا ، لأننا لا نسلم أنهم رضوان الله عليهم بحثوا في العلل على هذا المنهج من السير

وراء الأوصاف واشتراط هذه الشروط من التعدى وغيره ، بل لم تدر هذه الألفاظ على ألسنتهم ، وإن وقتهم لأغلى من أن يضيع في تلك المشاحنات التى لا يرجى من ورائها فائدة . وما كان لهم ميزان فى التعليل إلا المصالح التى تترتب على الأفعال التى هى مقصود الشارع الحكيم ، ولذلك أنتج بحشهم وأفاد الناس اجتهدهم . فأولى لأهل الأصول ألا يتخذوا عمل الصحابة متكأ لهم فى رد أقوال مخالفيهم مع تلك المخالفة الصريحة لطريقتهم فى جل أبحاثهم ، وكثيرا ما وجدناهم فى المسألة الواحدة يدعون إجماعين للصحابة على شيئين متناقضين ؛ فهذا يقول : أجمع الصحابة على العمل بكذا ، والآخر يقول : أجمعوا على منع العمل به .

وكل يدعى وصلا لليلى وليسلى لا تقر لهم بهذا

وأما الدور وعدم وجود الدليل فمجرد كلام ، لأن الدور دور معية حاصله التلازم بين الأمرين لا تقدم كل منهما على الآخر بالذات ، كتوقف كل من المتضايقين على الآخر . ومعناه العلة لا تكون إلا متعدية ، والمنعدية لا تكون إلا علة . والدليل موجود وهو ما قاله الكمال « ظن كون الحكم لأجلها لا يندفع عن الناظر فى حكم الأصل وهو التعليل ، والمجتهد يجب عليه اتباع ظنه » .

البحث الثالث

فى اشتراط عدم النقض

وقع النزاع بين العلماء أصحاب المذاهب فى هذا الشرط ؛ فطائفة ذهب الىه قائلة : إن العلة لا تكون صحيحة إلا إذا توفر فيها السلامة عن النقض ، على معنى وجود الحكم معها فى جميع محالها وعدم تخلفه عنها ، فإن تخلف عنها فى موضع سمي هذا نقضا وتبعه فساد العلة . نسب ذلك للإمام الشافعى وفريق من الحنفية ، منهم مشايخ ما وراء النهر ، وعلى رأسهم الشيخ أبو منصور الماترىدى ، ووافقهم شفر الاسلام وشمس الأئمة ، ومن المعتزلة أبو الحسن البصرى وأخرى تقول إنه ليس بشرط وإن العلة صحيحة وإن تخلف الحكم عنها إذا كان لمانع ، أما إذا فرض وتختلف لغير مانع فالعلة فاسدة لا تصلح للتمسك بها وبناء الأحكام عليها .

قال بذلك حنفية العراق كلهم ، والقاضى أبو زيد الدبوسى من علماء ما وراء النهر ، ونسب لمالك وأحمد رضى الله عنهم وعامة المعتزلة كما فى التحرير . وطائفة ثالثة فصلت بين المستنبطة والمنصوصة . وفى هذا التفصيل رأيان : رأى يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة ، وآخر بالعكس . ولابن الحاجب رأى وسط بين هذين الرأيين ، خلاصته : أن النقص لا يقدح فى العلة مطلقا مستنبطة أو منصوصة ، لكن فى المستنبطة لا بد من وجود المانع أو تحقق انتفاء شرط ، فإن لم يوجد المانع كان النقص قادحا . وأما المنصوصة فلا يقدح فيها النقد مطلقا ، لأن النص المنافى لحكمها يخص النص المثبت لها ، فإن ظهر الأثر فيها وإلا قدر وجود مانع . وقد رد صاحب التحرير هذا القول الى قول الأكثر من أنه لا يقدح إذا كان المانع أو فقد شرط فيهما . وهو صحيح لأنه لا فرق بينهما إلا فى اشتراطه تعيين المانع فى المستنبطة وتقديره فى المنصوصة . ثم قال الكمال ^(١) : «والحق نقل بعضهم الاتفاق على المنع من التعليل بعلة منقوضة بلا مانع من تأثير العلة . ومعنى قولهم يجوز فيهما أو فى المستنبطة بلا مانع : الحكم بالمانع إن لم يتعين المانع . فالنفي الحكم بتعيين المانع وهو مجتمع مع الظن بوجوده إجمالا . واستند فى ذلك التأويل الى دليلهم القائل : المستنبطة علة بدليل يوجب الظن بعليتها ، والتخلف مشكك فى عدمها فلا يوجب ظن عدمها ، فإن التخلف إن كان بلا مانع فلا علة ، وإن كان معه فالعلة ثابتة ، وجواز وجود المانع وعدمه على السواء .»

طال النزاع فى هذا الاشتراط وتعددت نواحيه . فاختلفوا أولا فى التعبير عنه ، فهذا يعنون بعدم النقص ، وذاك بعدم التخصيص ، يعنى ألا تكون مخصوصة . وغيرهما يعبر بالاطراد ، ويفسره بوجود الحكم عند وجود العلة ، فإن تخلف عنها فى موضع كانت غير مطردة فاسدة .

من أجل ذلك جعل المانعون من جملة الاعتراضات الموجهة الى العلة النقص أو المناقضة . وكل ذلك لا يعنيننا ، واختلاف العبارة لا يغير المراد ، فإن الحكم إذا تخلف عن العلة فى موضع سمى هذا التخلف نقضا لها . وصارت غير مطردة ، ويصدق عليها حينئذ أنها خصت بغير هذا المحل للدليل الذى منع من وجود الحكم

(١) ج ٤ ص ١٠ من شرح التيسير .

هنا وهو المانع . فالذى شرط العارد منع صحة المنقوضة كما منع جواز تخصيصها ،
والذى لم يشترط ذلك اعترف بصحة المنقوضة وجوز التخصيص فيها .

وجماع ذلك كله : هل من شرط صحة العلة ألا يتخلف الحكم عنها فى أى محل
من محالها أولا ؟ .

واختلفوا ثانيا فى محله : فالمجوزون أجازوه فى جميع العلل مؤثرة أو طردية .
والمانعون منهم من منع مطلقا ، ومنهم من منعه فى المؤثرة فقط كفخر الإسلام
حيث قال بعد حكاية الخلاف والتصريح برأيه وهو منع التخصيص : « هذا فى
العلل المؤثرة ، وأما فى الملل الطردية فيلزمها الخصوص لأنها قائمة بصيغتها ،
والخصوص يرد على العبارات دون المعانى الخالصة » . وهذا إشارة منه الى خلاف
ثالث هو : هل الخلاف فى تخصيص العلة خلاف مبتدأ ، أو مبنى على الخلاف
فى التخصيص : هل هو من صفات الالفاظ فقط ، أو يعم الالفاظ والمعانى ؟ .

والذى يظهر لى أنه خلاف مبتدأ ، ولد حينما بدأ أتباع المذاهب فى القرن
الرابع يؤصلون الأصول لأنتمهم استنباطا لها من الفروع ، باحثين عن علل تلك
الفتاوى المنقولة لهم مجردة عن التعليل ، ثم بعد ذلك ينسبون لها ما مهم الذى قلده
فى كل شيء . ثم شب هذا الخلاف وترعرع لما توالى عليه القرون الطويلة حتى
غدا أصلا من أصولهم ، كما وصلنا موسوما بذلك .

هناك وفى مجلس الجدل يقول الحنفى : علة هذا الحكم عندنا كذا وكذا ، فيرد
عليه الشافعى بأن علتك هذه تخالف الحكم عنها فى موضع كذا وهذا عنوان
فسادها ، لأنها لو كانت صحيحة لا طردت وللأزمها الحكم فى جميع المواطن فيضطر
الحنفى الى الانفصال عن هذا الفساد ، فيما أن يسلم هذا التخلف ويعترف بجواز
النقض والتخصيص منتقلا ^(١) يبحثه من الفروع الى هذا الأصل ، وحينذاك ينسب له
القول بجواز تخصيص العلل وعدم اشتراط الا طراد ؛ وإما أن يحاول تصحيح
علته دافعا هذا النقض وذاك التخصيص فيقيدها بقيد غير موجود فى هذا المحل ؛
وهكذا كلما ورد عليه محل تخلف الحكم عنها فيه ، زاد قيده حتى تظهر علة فى النهاية

(١) راجع مناظرة بين أبى الحسن القدورى من الحنفية وبين أبى الطيب من الشافعية وهما
من علماء القرن الرابع نقلها صاحب طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٩٩ وما بعدها .

تجبر وراءها سلسلة طويلة من القيود حسب محال التخلف قلة وكثرة ، فينسب له إذ ذاك القول بمنع التخصيص . وهذا ما يفسر لنا اختلاف النسبة للمذهب الواحد في الوقت الذي لم ينقل هذا الاشتراط أو عدمه عن الأئمة صراحة . قال صدر الاسلام (١) تكلم القوم قديما وحديثا في تخصيص العلة ، ولم يرد عن الإمام وصاحبيه وزفر وسائر أصحابه نص فيه ، وادعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبي بكر الرازي والشيخ أبي الحسن السرخي والقاضي خليل بن أحمد ، أن مذهب أبي حنيفة القول بتخصيص العلة ، واستشهدوا بمسائل من المذهب ، (٢) .

(١) ويقول الجصاص في أصوله في هذا البحث ما نصه : تخصيص أحكام العلل الشرعية جائز عند أصحابنا وعند مالك بن أنس ، وأباه بشر بن غياث والشافعي . والذي حكينا من مذهب أصحابنا في ذلك أخذناه عن شاهدناهم من الشيوخ الذين كانوا أئمة المذهب بمدينة السلام يعزونه اليهم على الوجه الذي بينا ويحكمونه عن شيوخهم الذين شاهدوهم . ومسائل أصحابنا وما عرفنا من مقالاتهم فيها توجب ذلك ، وما أعلم أحدا من أصحابنا وشيوخنا أنكر أن يكون ذلك من مذهبهم إلا بعض من كان ههنا بمدينة السلام في عصرنا من الشيوخ ، فإنه كان ينفي أن يكون القول بتخصيص العلة من مذاهبهم . كوله مناكير في هذا الباب في أجوبة مسائلهم لا يخيل على من له أدنى رياضة بفقههم أن كان ما يحكيه ليس من مقالاتهم نحو قوله في جواز الوضوء بتبذير التمر على مذهب أبي حنيفة عند عدم الماء : إن أبا حنيفة إنما أجاز ذلك في تمر ألقى في ماء فلم يستحل تبذيرا وكان حلوا ، وإن تبذير التمر المطبوخ المستحيل إلى حال الشدة لا يجوز الوضوء به عنده . ومذاهبهم في تخصيص أحكام العلل الشرعية أشهر من أن يدفعه إنكار منكر . ولعمري إنه قد يمكن حصر العلل الشرعية في جميع مسائل الاستحسان التي خصصنا عليها بمعان لا يلزم عليها التخصيص ، إلا أنه لا يجوز دفع المذاهب بجواز ما ذكرنا ، وتقييد العلة بما لا يلزم عليه التخصيص . كقول أصحابنا في علة تحريم النساء : إنها وجود أحد وصفي علة تحريم التفاضل ، فتقضى أطلاقنا العلة على هذا الحد احتجنا إلى ترك الحكم مع وجود العلة في الدراهم والدنانير إذا أسلمها في سائر الموزونات ، فيكون فيه تخصيص من

(١) نقله شارح المسلم ج ٢ ص ٢٧٨ .

جملة موجب العلة ، ولو قيدناها بأن قلنا إن علة تحريم النساء هي وجود أحد وصفي
 علة تحريم التفاضل في غير جنس الأثمان ، كان حكمها حينئذ جاريا معها موجودا
 بوجودها ، ولا توجد في حال من الأحوال عارية من إيجاب حكمها ، وكذلك لو
 قلنا في الابتداء إن العلة أحد وصفي علة تحريم التفاضل فيما يتعين لم يلزمنا عليها
 التخصيص ، لأن الدراهم والدنانير لا تتعينان بالعقود عندنا ، واستعمال التقييد
 وحصر العلة بما لا يلزم عليها التخصيص يمكن في سائر العلة التي خصوا أحكامها ،
 إلا أنه لا يجوز مع ذلك أن يعزى إليهم ما ليس من مقالهم لأجل إمكان ذلك ، اهـ

ويقول إمام الحرمين (١) في مسألة تقييد العلة بقيد لا يوجد في محل النقص
 « إن الذين يتمسكون بالطرد المحض لا يمتنعون من التمسك بهذه العلة المقيدة .
 والذين ردوا الطرد اختلفوا في ذلك ، فذهب المحققون إلى أن ذلك الوصف الزائد
 الذي لاحظ له من الفقه على حياله وعلى تقدير ضمه ، محذوف غير محتفل به ، اهـ
 } ولو أن هؤلاء الفقهاء والأصوليين تجردوا عن تعصيم لمذاهبهم ، ونظروا
 للواقع في الشريعة وآراء الأئمة ، لا عترفوا جميعا بأن تخصيص العلة لأشياء
 فيه ، وأن النزاع فيه مضیعة للوقت فيما لا يجدي ؛ لأن المذاهب مشحونة بذلك .
 فالحنفية والمالكية والحنابلة قائلون بالاستحسان ، وهو تخصيص للعلة ، وحكم
 العلة غير ثابت في محل الاستحسان . والامام الشافعي وإن أنكر الاستحسان
 لفظا فقد قال بمعناه في عدة مسائل ، وقال بتخصيص العلة في أخرى .

قال الجصاص « ولست واجداً أحداً من الفقهاء إلا وهو يقول بتخصيص
 العلة في المعنى وإن أباه في اللفظ . ألا يرى أن جميع من يخالفنا في ذلك يقول
 في قليل الماء إذا وقعت فيه نجاسة : إنه نجس لملاقاته للنجاسة ، ثم قالوا في الثوب
 والبدن إذا أصابتهما نجاسة إنهما يطهران بموالة الغسل وصب الماء عليهما ، ولو
 مروا على القياس لما طهر أبداً ؛ لأن كل جزء من الماء لا يزال الثوب إلا بعد
 ملاقة لماء نجس ، وكذلك هذا في دخول الحمام بغير أجرة . وقد جعل الشافعي
 علة تحريم بيع الخنطة بالخنطة إلا كيلا بكيال هي أنها مأكول جنس ، ثم أجاز
 بيع الثمرة بخرصها في العرايا من غير مساواة في الكيل مع وجود علة إيجاب

المساواة فيها من جهة الكيل وقال الشافعي : القياس إيجاب الوضوء من قليل
النوم ، وتركه للأثر . وقال في الأجير المشترك . القياس أن لا يضمن ، ثم ترك
القياس فيه . وقال بإيجاب ضمانه في بعض المواضع ، اهـ .

ومثل ذلك إفتاؤهم بضمان الدرك وهو مخالف للقياس . والمسألة في نظر
المجتهدين ترجع إلى غلبة الظن فليفوض ذلك اليهم . وليس لهؤلاء أن يلزموا
الائمة بما ظهر لهم من البحث ، فالاجتهاد شيء والتقليد شيء آخر ، ولازم المذهب
ليس مذهبا ، كما يقولون .

وللشيخ الغزالي تقسيم لتخلف الحكم عن العلة رأينا ذكره هنا لفائدته .
قال رحمه الله (١) في الخلاف في تخصيص العلة ما خلاصته :

وسبيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول : تخلف الحكم عن العلة يعرض على
ثلاثة أوجه :

الأول : أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها ، وهو الذي يسمى
نقضا ، وهو ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس ، وإلى ما لا يظهر ذلك منه ؛
فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء القياس فلا يرد نقضا على
القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى ، فتكون علة في غير هذا
المحل المستثنى ، ولا فرق بين أن يرد على علة مقطوعة كإيجاب صاع من التمر في لبن
المصراة على علة لإيجاب المثل في المثليات المتلفة التي هي تمائل الأجزاء ، فإن الشرع
لم ينقض هذه العلة ولم ينسخها ، لكنه استثنى هذه الصورة منها ، وهذا الاستثناء
لا يبين للمجتهد فساد العلة ، ولا ينبغي الاحتراز عنها في الجدل بأن يقول : تمائل
الأجزاء في غير المصراة فيقتضى لإيجاب المثل ؛ أو يرد على علة مظنونة كسألة
العرايا الواردة على علة الربا ، فانها لا تنقضها ، ولا يتبين للمجتهد فساد هذه العلة
بسبب هذا الاستثناء . أما إذا لم يرد مورد الاستثناء ، فإما أن يرد على علة
منصوصة أو مستنبطة . فإن ورد على الأولى ظهر أن ما ذكر لم يكن تمام العلة
بل جزءا . مثاله قولنا : خارج فينقض الطهارة ، أخذنا من قوله صلى الله عليه وسلم

(١) المستصفى ج ٢ ص ٣٣٦ .

«الوضوء مما خرج»، ثم بان أنه صلى الله عليه وسلم لم يتوضأ من الحجابة، فعلمنا أن العلة بتمامها لم تذكر بل ذكر جزؤها، وتمامها: خارج من المخرج المعتاد. فالعلة إن كانت منصوطة ولم يرد النقض مورد الاستثناء لم يتصور إلا كذلك، يعنى بالقييد. فان لم تكن كذلك وجب تأويل التعليل، إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم كما في آية الحشر وهي قوله تعالى «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين». الى أن قال «ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله»، وليس كل من يشاقق الله يخرب بيته، فتكون العلة منقوضة، ولا يمكن أن يقال إنه علة في حقهم خاصة، لأن هذا يعد تهاقنا في الكلام، بل نقول: تبين بآخر الكلام أن الحكم المعلن ليس هو نفس الخراب بل استحقاق الخراب، خرب أو لم يخرب. أو نقول: ليس الخراب معلولا بهذه العلة لكونه خرابا بل لكونه عذابا، وكل من شاق الله ورسوله فهو معذب إما بخراب البيت أو بغيره، فإن لم يتكف مثل هذا كان الكلام منتقضا. وإن ورد على الثانية فإن أمكن الجواب عنه بأن ما ذكر أولا جزء العلة لا تمامها فيها، وإلا فيجب الاحتراز عنه في الجدل.

الوجه الثاني: أن ينتفى الحكم لا للخلل في نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى واقعة، كما قالوا في علة رق الولد إنها ملك الأم، وقد تخلف الحكم في مسألة المغرور بحرية جارية، حيث وجد رق الأم وتخلف رق الولد؛ لأنه ينعقد حراً وتجب عليه قيمته. ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع ماوجب عليه القيمة. ومثل هذا التخلف لا يرد نقضا على المناظر، ولا يبين لنظر المجتهد فسادا في العلة، لأن الحكم هنا كانه حاصل تقديرا.

الوجه الثالث: أن يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة، ويكون تخلف الحكم لا للخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها، كقولنا: السرقة علة القطع، وقد وجدت في النباش فليجب القطع، فقليل يبطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الضبي والسرقة من غير الحرز. وهذا الجنس لا يلتفت إليه المجتهد؛ لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها، فهو مائل عن صوب نظره. أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط؟ هذا بما

اختلف فيه الجدليون ، فمنهم من شرطه كائن يقول في هذا المثال : سرق نصابا كاملا من حرز لا شبهة له فيه فيجب القطع ، اهـ .

فإذا كان خلاف الشارطين يشمل كل هذه الأوجه فلا يخفى فساد .

أما الأول فلأن جميع الأئمة قائلون بمسائل الاستثناء الواردة على خلاف القياس . فهذا إمام الحرمين يحكي في برهانه ^(١) الإجماع على صحة هذه العلة التي ورد عليها الاستثناء وأنه لا يبطلها فيقول ما نصه : «لنا نجد في الشريعة عللا فقهية متفقا عليها في الصحة وقد طرأ عليها استثناء الشرع في مواضع لا تعلل ، وهذا كجريان العلة في اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالضمان ، ولا أحد ينكر جريان هذا المعنى في الشرع ، مع العلم بأن العاقلة تحمل العقل ، وحملها له خارج عن القاعدة ؛ فإذا وجدنا أمثال ذلك وقاعدة الشريعة ، بنينا عليه طرد المعنى الفقهي المناسب ولم نكبح ^(٢) عن التمسك به لورود شيء لم يعلل . واستدل على ذلك بالإجماع ، ثم قال : والسّر في ذلك أن مالا يعقل معناه ، في مستثنى الشارع والمستثنى لا يقاس عليه وكأنه منقطع عن كثر الشريعة ، ولا يعتبر شيء منه ، ولا يفترض به على شيء ، فهذا سبيل إجرائها » اهـ .

ويقول العز بن عبد السلام في قاعدة ^(٣) المستثنيات من القواعد الشرعية : « اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد الدارين أو في أحدهما ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في اجتنبه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفسد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، ونظر لهم ، ورفق بهم ، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس ، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات ، اهـ .
وأما الثاني ، وهو تخلف الحكم عن العلة في موضع لمعارضة علة أخرى فيه أقوى منها فلا يبطل العلة الأولى في محالها الأخرى أيضا حيث لا مزاحم هناك . والعلل قد تتعارض كما تتعارض النصوص والأدلة . وسبيل ذلك حيثئذ الترجيح

(١) ص ٢٨٧ في بحث تخصيص العلة .

(٢) معناه نضعف ونجبن عن التمسك به . يقال كاع عنه إذا ضعف وجبن .

(٣) قواعد الاحكام ٢ ص ١٣٨ .

ولا أظن أحدا يقول بمنع ذلك وعدم جواز التخصيص للعلة في هذه الحالة ، كما لم ينكر أحد صحة الدليل الذي عارضه دليل أقوى منه في بعض أفراده وترك العمل به فيه ، وأنه يعمل به في غير موضع التعارض ، وأن عدم تأثيره في هذا الموضع لا ينعطف بالفساد عليه في أفراده الباقية . وما أنواع الاستحسان المعمول بها إلا علل عارضت عللا أخرى في بعض المواضع وعمل بها لقوتها . وكذلك ما استثناء الأئمة من العلل العامة بالعرف أو المصلحة من هذا القبيل .

وأما الثالث ، وهو تخلف الحكم لفقد شرط أو وجود مانع ، فهو الذي يتصور فيه خلافهم . ومن تأمل أدلتهم وجدها تسير في هذا النوع فقط ، وإن كان بعضهم يذكر أنشاء الاستدلال أمثلة للتخلف من المستثنيات أو بما تعارضت فيه العلل ، لكن يمكن الحمل لما ورد من ذلك على أنه مجرد مثال للتوضيح .

إذا تمهد هذا وبان موضع النزاع ، نقول : إن بعض العلماء ذهب إلى أن هذا النزاع لفظي لا معنوي ، لأنه لم يتوارد النفي والأثبات على محل واحد ، حيث أراد المجوز للتخصيص العلة بمعنى الوصف المؤثر ، والمانع أراد العلة التامة بمعنى الوصف مستجمعا شرائطه منتفية موانعه . وسيظهر ذلك في مناقشة الأدلة . وقال ابن الحاجب : إنه لفظي مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم ، وهو معنى المؤثر ، فالتخلف قادح ، أو بالباعث أو المعرف فلا .

وبعضهم يدعى أنه معنوي كصاحب المسلم ، ولكن هذا المدعى لما وجد الأدلة غير متفقة المورد ، وأن دعواه منقوضة لاحالة ، لجأ إلى تشييدها من ناحية أخرى ناحية الثمرة ، فقال : إن هذا الخلاف معنوي تظهر ثمرته في الجواب عن النقض ؛ فعند المجوز يجوز بأبداء المانع دون المانع فلا يصح منه ذلك ؛ وفي مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجعة أو مساوية ، فعند المجوز لا انخرام بل تخلف المانع وعند المانع تتخرم ، ولقد رد هذا شارح المسلم « بأنه ليس كما ينبغي ، فإن انتفاء الحكم لازم ألبة للمانع ، فالمجوز ينسب إليه ، والمانع ينسب إلى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها . وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجعة أو مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته .

توضيح ذلك : أن الثمرة التي جعلها ، لا تقوى على جعل الخلاف معنويا ،

لأن الرد عن النقص راجع الى الخلاف في المراد بالعلة هنا ، فالجوز أراد بها الوصف فقط ، وأما الشرط وعدم المانع فخارجان عنها ؛ فإذا وجد المانع في محل منع تأثير ذلك الوصف مع تحقق العلة . والمانع أراد بها العلة التامة الوصف مع شرطه وانتفاء مانعه ، فإذا تخلف الحكم في محل وجد فيه مانع ، كان تخلفه لعدم وجود العلة حيث انتفى جزؤها وهو عدم المانع ، والشئ لا يتحقق بدون جزئه وإلا لم يكن جزءا . وكذلك يقال في المناسبة إنها عند المجوز تتحقق من غير نظر الى المفسدة المعارضة ، فإذا وجدت في محل عارضها فيه مفسدة راجحة أو مساوية يقول إنها تخلفت لمانع . وأما المانع فيقول : معنى المناسبة كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم عنده مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع مع عدم وجود مانع يمنع من هذا الترتب من وجود مفسدة تساويها أو ترجح عليها ، فقد جعل عدم المفسدة جزءا من المناسبة ، فلا يقال على مذهبه إن المناسبة انحزمت لأنها لم تتحقق في محل المفسدة حتى يتصور انحزامها فيه . وهذا معنى قول صاحب الفواتح ، وأما انحزام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية ، فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته .

الأدلة

استدل المانعون للتخصيص ، أو الشارطون للاطراد أو عدم النقص ، بأدلة : قالوا أولا : لو جاز تخلف الحكم عنها لزم التناقض ، لأن وجود العلة يقتضى أن يوجد الحكم في هذا المحل ، والمانع يمنع من وجوده .

وثانيا : لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد حيث يدعى كل واحد عند انتقاض علته أن التخلف لمانع ، والقول بالتصويب لكل المجتهدين قول باطل مردود باتفاق أهل السنة .

وثالثا : لو جاز التخلف فلما نفع أو فسدان شرط ، وكل منهما جزء علة ، لأن الذى يستلزم المعلول هو السكل من المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ؛ فإذا وجد المانع أو فقد الشرط لم تتحقق العلة حتى يقال : تخلف الحكم عنها ، بل التخلف حينئذ لعدم وجود العلة .

ورابعا: تعارض دليل اعتبار العلة الذى هو أحد مسالكها ، ودليل إهدارها الذى هو تخلف الحكم عنها ، والتعارض موجب للتساقط ، فينتفى الاعتبار ، فتنتفى العلية بانتفائه .

وخامسا : العلة الشرعية كالعلة العقلية فى إيجاب الحكم ، والعقلية لاتنقض ولا تخصص ، فكذلك الشرعية ، لأن مائبت لأحد المثلين يثبت للآخر وإلا تنفى التماثل . تلك أدلة الشارطين ، وقد أورد عليها المخالفون مناقشات رأينا قبل ذكرها أن نقدم مقدمة ، فنقول :

العلة العقلية تنقسم الى تامة وناقصة . فالتامة هى العلة الفاعلية المستجمعة للشروط وانتفاء الموانع . والناقصة هى العلة الفاعلية فقط . والاولى إذا وجدت وجد معها الحكم لا يتخلف أصلا ، بخلاف الثانية ، فإن وجودها لا يستلزم وجود الحكم ، بل قد يوجد معها وقد يتخلف إذا وجد مانع أو فقد شرط . فمثلا : النار التى هى علة الإحراق ، إذا وجدت مستجمعة للشروط خالية من الموانع وجد معها حكمها وهو الإحراق ، أما إذا وجد مانع ككون الخطب رطبا مثلا ، فإن الحكم يتخلف عنها . وكذلك العلة الشرعية تنقسم الى تامة وناقصة على نهج العلة العقلية . فالتامة هى الوصف المستجمع للشروط الذى لا يوجد معه مانع ، والناقصة هى الوصف فقط .

ومن المتفق عليه بين الأصوليين أن العلة التامة لا يرد عليها نقض ولا تخصيص ، بمعنى أنها متى وجدت وجد الحكم عندها ، فإذا تخلف الحكم عنها فى موضع دل على فسادها . وأما الناقصة فقد يوجد معها الحكم إذا استجمعت شرائطها ، وقد يتخلف عنها إذا وجد مانع ، ويقال لهذا التخلف نقض أو تخصيص . وهذه هى التى عنها المجوزون للتخصيص .

إذا عرفنا ذلك نقول لهم فى دليلهم الخامس : ما مرادكم بالعلة العقلية التى لا تنقض ولا تخصص : أهى التامة أم الناقصة ؟ . فإن أرادوا الاول سلمناه ولا يفيدهم ، لأنه فى غير محل النزاع ، وأن أرادوا الثانى ، منعناه لأنها تنقض وتخصص ولا يكون ذلك مفسدا لها ، فتكون الشرعية الناقصة مثلها باعترافكم . وفى دليلهم الرابع : إن دليل الإهدار هو التخلف لا لمانع ؛ وأما إذا كان

التخلف لمانع فغاية ما فيه تعارض في محل المانع ، وهو لا يستلزم سقوط اعتبارها في المحال الأخرى ، بل في محل المانع فقط .

وأما الدليل الثالث فهو نص في أن مرادهم بالعلة العلة التامة ، وليس النزاع فيها .

وأما الدليل الثاني فأجيب عنه بمنع التلازم ، لأنه يسلم إذا قبل منه دعوى التخلف للمانع مجرداً عن البيان ، ونحن لا نقبله منه إلا مع البيان للمانع الصالح ، فإذا بينه قبل ذلك منه وصح تعليله ، وإلا لارد وقبلت دعوى مدعى الإبطال . على أن مسألة التصويب لسكل مجتهد المعتبر فيها الواقع ؛ والذي معنا عدم العلم بالمصيب من المخطيء ، ولا يلزم من عدم العلم لإصابة كل واحد في الواقع

وأما الدليل الأول فالتناقض يسلم إذا أريد العلة التامة . وأما الناقصة فلا تناقض فيها ، لأن المانع استثنى هذه الصورة عقلاً ؛ ولا نسلم أن وجود العلة يقتضى ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع ، وإنما يلزم لو بقي تأثير العلة ، وهو ممنوع لمنع المانع .

استدل المجوزون أولاً : بأنه ثبت تخصيص عموم الالفاظ بالانفاق ؛ وعموم العلة مثله ، لافرق بينهما ، فليجز تخصيصه الآخر ؛ لأن ظاهر كل منهما يقتضى التناول لجميع الأفراد ؛ والتخصيص بيان أن بعض الأفراد غير مراد ، وهو سائغ فيهما . وما قيل إن التخصيص خاص بالالفاظ ، والعلة معنى لا يجرى فيها ذلك ، رده صاحب المسلم بأنه اصطلاح جديد لا يدفع المعنى ، لأن العلة إن كانت موجبة للحكم في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه إياه من التأثير ، كانت كالإمام المقتضى للحكم في السكل ، ويمنع المخصص اقتضاه في البعض ، ولا ينفع حجب إطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئاً .

وثانياً : بأن تخصيص الاسم إنما يجوز من حيث جاز فيه الاستثناء مقروناً باللفظ ، فجرت دلالة التخصيص بجرى لفظ الاستثناء . كذلك علل الأحكام لمالم يتمتع فيها الاستثناء وجب أن يجوز تخصيصها . ألا ترى أنه لو قال : حرمت عليكم الخمر لأنها مما يسكر كثيره إلا النبيذ فإنه مباح لكم مع وجود هذا المعنى فيه ، كان ذلك المعنى جائزاً سائغاً ؟ كذلك لا يتمتع إطلاق العلة من غير شرط الاستثناء ،

ونقيم الدلة لالة على تخصيصها. وكذلك هذا في العلل المستنبطة، لا فرق بينها وبين العلل المنصوص عليها؛ لأن هذه إن دل عليها النص بلفظه فتلك دل عليها بمعناه، وهي مستندة إليه في الجملة ولم تثبت بمحض الرأي

وهنا أورد بعض الحنفية المأذنين للتخصيص اعتراضا حاصله: إذا كنتم تعتبرون العلل بالأسماء في جواز التخصيص، ونحن معشر الحنفية إنما نجوز تخصيص الأسماء، على معنى أن المخصص له كالاستثناء المقرون باللفظ، وأن ما خص منه لم يكن قط مراداً باللفظ؛ فهل تقولون مثله في العلل وتجعلون الدلالة الموجبة لتخصيصها كأنها مقارنة؟ وأجاب الشيخ الجصاص في أصوله بأنه لا فرق بين هذه العلل وبين الأسماء في جواز تخصيصها، وهو أن الدلالة الموجبة لتخصيص العلة كأنها مقرونة إلى لفظ التعليل بمنزلة قوله: هذا المعنى علامة للحكم إلا في موضع كذا؛ كما تقول في تخصيص الاسم: إن دلالة التخصيص كأنها مقرونة إليه وكان بمنزلة قوله: اقطعوا السارق إلا سارق كذا، لا فرق بينهما من هذا الوجه ولا تقول إن الحكم المخصوص كان مراداً بالعلة، كما لا تقول إن الحكم المخصوص من الاسم كان مراداً بالاسم، ومع ذلك فانا نطلق العلة فنقول: إن علة الحكم كيت وكيت وإن كان حكمها مخصوصا في بعض المواضع، كما أطلق الله تعالى قطع السارق وقتل المشركين والمراد البعض، ولا يحتاج أن يشترط موضع التخصيص من العلة من طريق اللفظ.

المفصلون المانعون في المستنبطة: قالوا: لو صححت المستنبطة مع التخلف لزم الدور. بيانه: أن هذا التخلف إما أن يكون لمانع أو لا لمانع؛ فإن كان لغير مانع لم يتحقق اقتضاء، وباتفاقه تنتفي العلية، فيكون التخلف لعدم العلة وليس مما نحن فيه. وإن كان لمانع تحقق الدور؛ وذلك لأنه لا تعلم مافعية المانع في محل التخلف إلا بعد العلم باقتضاء المقتضى فيه، ولا يعلم الاقتضاء إلا بعد العلم بالمافعية؛ فإن التخلف من غير علم المانع يوجب التردد في اقتضاء المؤثر، فتوقف كل منهما على الآخر. فمثلا: إن من أعطى فقيرا فظن أنه إنما أعطاه لفقره فإذا جاءه فقير آخر ولم يعطه، توقف الظن بعلية الفقر لجواز وجود المانع من الإعطاء وعدمه، فإن تبين مانع كفسقه عاد ظن أن الإعطاء كان للفقر، ولوجود المانع لم تعمل العلة؛ وإن لم يتبين مانع انتفى ظن كون الإعطاء للفقر. ففي هذا المثال لا يعلم

أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتضى ، وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على عدم المقتضى ، ولا يعلم أن الفقر مقتضى إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا في صورة التخلف ، وإلا كان التخلف قاطعا في عدم المقتضى . وهذا كما ترى دور ترتب ، لامية ؛ فالجواب بأنه دور معية غير صحيح . وأجيب عن هذا الدور بانفكاك الجهة ؛ لأن المتوقف على وجود المانع هو استمرار الظن بعليتها ، وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره ؛ فزال الدور . واستشكل هذا الجواب بما إذا علم التخلف مقارنة للعلم بالعلية ، كما إذا سأله فقيران فأعطى واحدا ومنع الآخر الفاسق ، فإن العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بامانة الفسق وبالعكس ، فعاد الدور .

والجواب : أن المتوقف على العلم بالعلية العلم بالمسانية بالفعل ، لا المانية بالقوة ؛ والمتوقف عليه العلية هو المانية بالقوة وهو كون الشيء بحيث إذا جامع باعنا منعه مقتضاه ، وذلك قد يعلم كون الشيء بحيث إذا جامع وصفا منع مقتضاه مع أن ذلك الوصف لم تعلم علمته بالنسبة الى حكم ، بخلاف العلم بتحقيق المانية فإنه لا يتصور بدون العلم بعلية الوصف للحكم للعلة بتخلفه في بعض المواد عنه بسبب المانع . ففي هذا المثال علمنا بأن الفسق منع من الإعطاء موقوف على العلم بكون الفقر علة له ، ولكن علمنا بأن الفقر علة لا يتوقف على علمنا بأن الفسق يمنع بالفعل ، بل يكفي فيه أن الفسق من شأنه أن يمنع ، فظن العلية المقرون بتخلف الإعطاء لا يحتاج الى العلم بأن الفسق قد منع ، بل يكفي كونه الفسق بحيث إذا جامع الفقر يمنعه مقتضاه .

وأما المنصوصة فلا مانع من تخصيصها ، لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد به الخاص مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة ، بخلاف غيره إذا علل بشيء ونقض عليه ، فليس له أن يقول : أردت غير ذلك ، لسده باب إبطال العلة .

المانعون في المنصوصة دون المستنبطة ، قالوا : إن التخلف في المنصوصة يستلزم بطلان النص العام المفيد لزوم الحكم في جميع المحال ومنه محل التخلف ، فإن النص على العلة بمنزلة قوله : كل ما توجد العلة فيه يوجد الحكم ، بخلاف المستنبطة فإنه لا يوجد فيها ذلك المحذور ، لأن دليلها الذي هو مسلك من مسالكها يستدعي

ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ، فلا تخالف للحكم عن هذا الدليل عند وجود المانع .

وَأنت ترى أن الفرق بينهما تحكم ظاهر ، لأنه لا مانع من هذا التقدير في المنصوصة ، بأن نقول : إن دليلها الذي هو النص يستدعي ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع . وأجاب ابن الحاجب عن دليل المنع في المنصوصة بالتفصيل بين النص القطعي والظني ، فسلم عدم النقض في الأول دون الثاني ، لأن القطعي لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ، ولا يختص بتخصيص العلة ، فليس من محل النزاع بخلاف الظني ، حيث لا مانع من ورود التخصيص على الظني ، وليس هذا لإبطالا ، بل تجوز به لدليل التخصيص فيجب قبول مثله ويقدر المانع فيه . وأجاب صاحب المسلم بأن نقض العلة مقدر مفروض وإن كان تقدير محال .

وهذه الكلمة تدلنا على مبلغ فائدة هذه الأصول من جهة طول الكلام وكثرة الاستدلال في الأشياء المفروضة المقدرة . ولقد قال الكمال في ثنایا هذه المسألة : إن هذا التطويل في البيان مع الاستغناء بما يكفي في أداء المراد ودفع الإيراد ، من تصرفات المولعين بنقل الخلاف دون تحرير منقح عن الإطباب الخلل ، ا هـ . مع زيادة من التيسير .

والنتيجة : أن تخصيص العلة جائز بعد صحة الدليل المثبت له ، ويؤيده الواقع في الشريعة ، وما ورد عن الأئمة رضوان الله عليهم ، وأن اشتراط الاطراد مطلقا أو عدم النقض أو منع التخصيص لا محل له مادام الكلام في العلة التي هي الوصف المؤثر أو الباعث المتبادر من إطلاق لفظة العلة عند الأصوليين . وأما جعل الشروط وانتفاء الموانع جزءا لها ليدفعوا به جواز التخصيص كما فعل نخر الإسلام ومن تبعه ، حتى قالوا إن الذي يجعل عند المخصصين للعلل دليل الخصوص جعلناه دليل العدم - فشيء غير مطابق للواقع ، بعيد عن موضع النزاع . والله أعلم بحقيقة المراد .

البحث الرابع

في اشتراط كونها مناسبة

اختلف الأصوليون في اشتراط المناسبة في العلة . فمن ذاهب الى أن العلة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مناسبة ، على معنى أن يترتب على شرعية الحكم عندها مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع ، فإذا خلت العلة عن ذلك كانت فاسدة . ومن مطلق لها عن هذا الشرط قائلاً إنها كما تكون مناسبة تكون غير مناسبة . ولما كانت العلة منقسمة الى منصوصة ومستنبطة ، والمنصوصة ثابتة بصريح النص أو بإيمانه ، وهذا الاشتراط كما يبدو من كلام القوم ليس سائراً فيها على منهج واحد ، رأيت تفصيل الكلام لكل نوع على حدة ، فأقول وبالله أعتصم :

أما المنصوصة : فحاصل ما قالوه فيها : إن العلة المنصوص عليها صراحة لا يشترط فيها المناسبة . وهذا وإن لم يصرحوا به إلا أنه يؤخذ من مجموع كلامهم حيث قصروا الخلاف على الموماً إليها . وعلل الشارطون ذلك بأن دلالة الإيحاء ضعيفة فتحتاج الى ما يقويها وليس هنا غير المناسبة . وأما النص الصريح فقوى الدلالة لا يحتاج الى شيء آخر .

وأما العلة الموماً إليها : فاختلفوا فيها على مذاهب . وقبل ذكر المذاهب نحدد موضع النزاع ، لأنه يخيل للناظر أنه مختلف ؛ فبينما يصرح ابن الحاجب وابن السبكي وغيرهما بأن الخلاف في جميع أنواع الإيحاء ، وعبارة جمع الجوامع ، ولا يشترط في الإيحاء مناسبة الوصف الموماً إليه للحكم عند الأكثر بناء على أن العلة بمعنى المعرف ، وقيل يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث .

ويقول الشوكاني في إرشاد الفحول : « إن الغزالي ولإمام الحرمين ممن اشترط المناسبة في الوصف الموماً اليه للحكم في جميع أنواع الإيحاء » . إذ يصرح غيرهم كالرازي والبيضاوي بأن الخلاف ليس في جميع أنواعه بل في الترتيب بغير الفاء ، أما هو فلا خلاف في عدم الاشتراط فيه . ولكن عند التأمل لا نجد خلافاً في الواقع ، لأنهم متفقون على أن ما عدا الترتيب بالفاء هو موضع الخلاف ، وأما

الترتيب بها فلا خلاف بينهم في أنه لا يشترط فيه هذا الشرط . واختلاف العبارة
أتى من اختلافهم في الترتيب بالفاء هل هو من الإيمان أو من النص الصريح ؟ فن
جعله من أنواع الإيمان استثناءً وقيد موضع الاشتراط بأنه الإيمان إذا لم يكن
بالترتيب بها ، ومن جعله من النص الصريح أطلق محل الاشتراط وجعله أنواع
الإيمان كلها .

والأمر في جعله من النص أو من الإيمان اصطلاح ، أو راجع إلى اختلاف
النظر كما قال البهخشى « إن من جعلها من الإيمان نظر إلى أن دلالتها على العلية
لما احتاجت إلى النظر لم تكن وضعيّة صرفة ، ومن جعلها من الصريح نظر إلى
دلالتها على الترتيب بالوضع » . وبمثل هذا صرح السعد في حواشي الشرح العضدي .
فظهر من هذا اتفاقهم على أنه لا يشترط في النص الصريح ولا في الترتيب بالفاء ،
واختلافهم في غيرهما . والآراء في ذلك ثلاثة :

الأول : عدم الاشتراط مطلقاً ، واختاره الإمام الرازي ومن تبعه .
والثاني : الاشتراط مطلقاً ، واختاره إمام الحرمين . وعبارته في البرهان (١) :
« وما يجرى تعليلاً صفة تتضمن تعليق الحكم باسم مشتق ؛ فالذي أطلقه الأصوليون
في ذلك أن ما منه اشتقاق الاسم ، علة للحكم في موجب هذه الصيغة ، كما في آتي
السرقه والزنا ، فتضمن سياق الآيتين تعليل القطع والحد بالسرقه والزنا . وهذا
الذي أطلقوه مفصل عندنا ، فانا نقول : إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسباً
للحكم المعلق بالاسم فالصيغة تقتضى التعليل كالقطع الذي شرع مقطعة السرقه ،
والجلد المثبت مَرَدَّة عن فاحشة الزنا ؛ وفي الآيتين قرآنٌ تؤكد هذا منها قوله
تعالى « جزاء بما كسبا نكالا من الله » وقوله تعالى « ولا تأخذكم بهما رأفة
في دين الله » وإن لم يكن ما منه الاشتقاق مناسباً للحكم فالاسم المشتق عندي
كالاسم العلم ، ا هـ .

والثالث : التفصيل بين ما تفهم العلية فيه من المناسبة وغيره ، فيشترط في الأول
دون الثاني . فالأول كحديث « لا يقضى القاضى وهو غضبان » ونسبوه للأمدى
وابن الحاجب .

ولقد حكى صاحب المسلم المذاهب في هذه المسألة بصورة تخالف حكاية غيره من بعض الوجوه . وعبارته مع شرحه ، المختار أن المناسبة بين الوصف الموصى اليه والحكم لا بد منها في الواقع إذ لا علة دونها ، أما ظهورها فليس بشرط في فهم التعليل من الإيحاء ، لأن دلالة الإيحاء تامة فلا ينظر إلى ما سواه من المناسبة وغيرها . وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الإيحاء لكونها من قرينة . وقيل إن فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم اشترطت المناسبة ، لأن دلالة هذا النحو من الإيحاء ضعيفة ، وإلا فلا يشترط لكونها تامة في الدلالة . واختاره ابن الحاجب ، هـ .

وعبارة ابن الحاجب ، هـ ثالثها : المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت . وكذلك قال العنصر في شرحه . وعمل ذلك بأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض ، وأما ما سواه من الأقسام فلا . فإن التعليل يفهم من غيرها وقد وجد . وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها ، وأما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ، ولا تجب في الأمانة المجردة ، هـ .

فإذا ضمنا ظاهر عبارة المسلم إلى ما قبلها زادت المذاهب مذهبا رابعا ، وأصبحت الآراء أربعة : ١ — لا يشترط المناسبة مطلقا ٢ — يشترط وجود المناسبة في الواقع دون ظهورها ٣ — يشترط ظهور المناسبة ٤ — التفصيل بين نوع ونوع ونسبة هذه الآراء كما علمت . ولكن في نسبة القول بالتفصيل إلى الآمدى نظر ، لأن عبارته تفيد أن هذا التفصيل في العلة بمعنى المعرف ، وأما العلة بمعنى الباعث كما هو مختاره فيها فيشترط فيها المناسبة من غير تفصيل . واليك عبارته (١) « والمختار أن نقول : أما ما كان من القسم السادس الذي فهم التعليل فيه مستندا إلى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ، فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة ، لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضا ، وأما ما سواه من الأقسام فلا يتمتع فيها بما لا مناسبة فيه إلا أن تكون العلة بمعنى الباعث ، وأما بمعنى الأمانة فلا ، وعلى هذا فما ذكرناه من الحجة على امتناع التعليل

(١) الأحكام ٣ ص ٤٢ .

بالوصف الطردى إنما يصح أن لو قيل إن التعليل بالوصف الطردى بمعنى
الباعث ، ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى الأمانة والعلامة ، وعلى هذا فلا امتناع
في جعل الجمل علامة على الاكرام ، والعلم علامة على الإهانة إذا لم يكن هو الباعث
بل الباعث غيره ، اهـ . وهي كما ترى صريحة فيما قلنا ، فيكون من الشارطين مطلقا
إلا أنه لم يفصح عن هذه المناسبة أي الظاهرة أم الواقعية ؟

مقارنة وتحليل لهذه الآراء

إذا علمت أن هذا الخلاف في علل الإيماء التي وردت في كلام الشارع ،
وأن موضع نزاعهم في أن مجرد الإيماء يفيد علية الوصف المومأ اليه أولا بد
من ضمنية شيء آخر وهو كون ذلك الوصف مناسبا كما هو صريح كلامهم في الاستدلال ،
وأن هذا الخلاف مبني على الخلاف في تعريف العلة بالمعرف أو الباعث - أدركت
ما في حكاية المذاهب والاستدلال عليها بالشكل الموجود في كتب الأصول
من نظر ظاهر لمن خلع ربقة التقليد لكل ما يقال .

وذلك لأن قضية البناء على التعريف تقتضى اشتراط المناسبة في الواقع عند
المعرفين بالباعث ، لا فرق بين علة وعلة ، منصوص عليها صراحة أو إيماء ، وعدم
اشتراطها عند المعرفين بالمعرف كذلك في جميع العلل ، فتخصيص الخلاف بعلى
الإيماء غير ظاهر . لكن اشتراط الجميع حتى أصحاب المعرف في العلة أن تكون
مشملة على حكمة تبعث على الامتثال الذي هو معنى المناسبة يناقض القول بعدم
الاشتراط هنا . ولا يصحح هذا الرأي إلا صرف النفي الى اشتراط الظهور . وقد
صرح بهذا طائفة ^(١) من علماء الأصول ممن سار على نهج صاحب هذا الشرط
في العلة حينما اعترض هذا الاشتراط بأنه ينافى شرط اشتمال العلة على حكمة الخ
وحيث يرد قول المطلق الموم لنفيها في الواقع الى قول من نفي اشتراط ظهورها .
على أن نفيها في الواقع فيما ورد عن الشارع لا يملكه أحد ، لأن الواقع غيب عنا ،
وغاية ما يملكه الذاهب الى نفي المناسبة نفي ظهورها فقط . ولعل في حكاية صاحب

(١) راجع جمع الجوامع وحواشيه .

المسلم للمذاهب إشارة إلى ذلك ، فانه بالرغم من اشتهاار القول بعدم اشتراط المناسبة مطلقا وأنه قول جمهرة من العلماء لم يحكمه ، وحكى بدله القول ياشرتاطها في الواقع دون الظهور ، ومثله لا يغفل عن الآراء المشهورة . والظاهر أنه أفصح عما أبهمه غيره ممن حكى الخلاف قبله .

فظهر من هذا أن الخلاف هنا في اشتراط المناسبة الظاهرة لكيلا يتناقض مع شرط الاشتمال على الحكمة ، وليكون لتخصيص الخلاف بعلل الإيما وجه ، وهنا تصبح المذاهب منحصرة في مذهبين .

الاول : يشترط ظهور المناسبة في علل الإيما ، يعنى أن الإيما لا يفيد العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة .

والثاني : لا يشترط ذلك بل مجرد القران يفيد العلية . وأما القول بالتفصيل كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا أكاد أفهم له معنى بعد أن فرضنا الكلام في العلل الموما إليها ، وهو معترف كغيره بأنه طريق من طرق لإثبات العلة . وهذا يلزمه أن الإيما وحده يفيدها ، فكيف يفصل الى ما تفهم العلية فيه من المناسبة فتشترط فيه ، وإلى غيره فلا تشترط ؟

ونحن نسائله : ما مرادك من فهم العلية من المناسبة ؟ أتريد أن المناسبة وحدها أفادت العلية ، أم تريد أن المفيد هو الإيما بمعونة المناسبة ؟ ولا ثالث لها . فإن أراد الاول أبطله أن فرض الكلام في العلل المنصوصة بطريق الإيما ، والمناسبة لا تفيد وحدها إلا في العلل المستتبطة ؛ وإن أراد الثاني ناقضه اعترافه بأن الإيما طريق مستقل في غير هذه الصورة التي يظن أنها أضعف منها ، ولا فرق بين إيمان وإيمان متى تحقق ، وكون بعض الصور ظهرت فيها المناسبة لا تأثير له في أصل الدلالة ، وإنما يظهر أثر ذلك في الترجيح عند التعارض ، فيقدم ما ظهرت مناسبة على ما لم تظهر فيه .

هذا وقد اعترض الكمال ومن قبله السعد في حواشى العضد هذا التفصيل ، غير أن الكمال يميل الى نبي الاشتراط في جميع الصور ، والسعد يميل الى الاشتراط في الجميع ، ولكنه صرفه الى شئ آخر وهو صحة العلة واعتبارها في باب القياس ، وهو شئ وراء المتنازع فيه وهو فهم العلية من مجرد الإيما . وعبرة الكمال د وأنت

تعلم أن الغرض أنها علمت من إيماء النص فكيف يفصل الى أن تعلم العلة بالمناسبة ،
يعنى فقط ، فتشترط ، أولا بها فلا تشترط ، ا هـ . ويقول السعد بعد حكاية قول
العصدي « أما ما سواه فلا ، لأن التعليل فهم من غيرها وقد وجد فلا حاجة اليها ؛
ولا يخفى ضعف هذا فإن وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضى عدم اشتراط آخر
لصحة العلة واعتبارها في باب القياس ، ا هـ .

وبالجملة لا يظهر لهذا التفصيل وجه حتى على صرف الاشتراط في هذا النوع
عنده على الظهور كما صنع العصدي ، إلا إذا كان مراده من الاشتراط فيه لزوم التحقق ،
يعنى أن التعليل في الإيماء إن فهم مما ظهرت مناسبتة لزم تحققها ولا يتحقق بدونها ،
وإن فهم من مجرد الاقتران فيما لم تظهر مناسبتة لا يلزم ذلك فيه ، وحينئذ يرجع
رأيه الى رأى القائلين بأنه يكفي المناسبة في الواقع ولا يشترط ظهورها لأنهم
لا ينفونها إذا كانت ظاهرة ، لأن الثابت لا يليق بأحد نفيه . وبهذا التوجيه يدفع
الاعتراض عليه بأنه يلزم من تقريره المذاهب على هذا الشكل أن من يقول بعدم
اشتراط المناسبة مطلقا يقول بعدم اشتراطها في هذا النوع مع كونه يعترف بأن
الوصف فيه مناسب وهو غير معقول . ووجه الدفع أن من يقول بعدم الاشتراط
لا ينكر تحقق المناسبة في هذا النوع وإن لم يكن على سبيل الاشتراط المعهود .

الأدلة

استدل النافون لهذا الشرط بدلالة العرف ؛ وذلك أن الرجل إذا قال : أكرموا
الجهال واستخفوا بالعلماء ، استقبح هذا الكلام منه . وهذا الاستقبح لا يخلو أن
يكون لاحد أمرين : الأول : فهمه أن المتكلم جعل الجاهل في ذاته مستحقا
للإكرام والعالم في ذاته مستحقا للإهانة . والثاني : فهمه جعل مناط الإكرام
الجهل ومناط الاستخفاف العلم . والأول غير جائز ، لأن الجاهل قد يستحق
الإكرام لشيء آخر كالشجاعة أو الكرم مثلا ، والعالم قد يستحق الاستخفاف
لبخله أو لجبنه أو لجموده على التقليد مثلا ، فتعين الثاني . وهذا يدل على أن مجرد
الترتيب دال على العلية في مثل هذه الصورة .

وأورد على هذا الدليل : أن الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم الدلالة في كل
الصور ؛ لأن المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية ، لجواز اختلاف الجزئيات

في الأحكام . وأجيب بأنه يجب في الجميع دفعا للاشتراك ، وهو أنه يدل عليها في بعض الصور ، ويدل على عدمها في البعض الآخر . ورد هذا الجواب بأنه لا يلزم من عدم الدلالة على العلية الدلالة على العدم حتى يكون مشتركا . ودفع هذا الرد بأن هذا التركيب عربي فصيح ، فلا بد أن يدل على شيء ؛ فدلوله في غير هذه الصورة إن كان هو التعليل فلا كلام ، وإن كان غيره فقد دل على عدم العلية ووجد الاشتراك وهو خلاف الأصل .

هكذا تكلم القوم في مناقشة هذا الدليل . ومن أمعن النظر وجدها لاتفيد ؛ لأن عماد المستدل هو أن دلالة الإيماء في هذه الصورة على التعليل يلزمها الدلالة في جميع الصور ، وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل . وعماد النافي دعوى عدم الدلالة في غير هذه الصورة ، ومحاولة نفي الاشتراك وأنت إذا علمت أن اللفظ في الإيماء دال على معناه الحقيقي الموضوع له بالوضع ، ودال على التعليل بالالتزام ، والاشتراك إنما يكون فيما وضع له اللفظ لا فيما دل عليه بالالتزام ، أدركت ما في إقحام لزوم الاشتراك لو لم يدل في غير هذه الصورة ، من نظر ظاهر .

والحق أن يقال : إذا سلم المخالف دلالة العرف على التعليل في هذا المثال لزمه تسليمها في جميع الصور لأنه لا فرق بين صورة وصورة ، فإن ادعى الفارق فعليه إظهاره وإلا كان مجرد دعوى ، بل نقول إن دلالاته في غير هذه الصورة أظهر منها في هذه الصورة ؛ وذلك لأن هذا المثال لا مناسبة فيه أصلا ، لأننا نقطع بأنه لا مناسبة بين العلم والإهانة ، ولا بين الجهل والإكرام . وأما غيره فتأية ما فيه عدم ظهور المناسبة لا القطع بنفيها . وإذا ضمنا إلى ذلك أن الكلام في إيماء الشارع الحكيم الذي يبعد كل البعد عليه أن يقرن وصفا بحكم نقطع بعدم مناسبته بعد أن قام الإجماع على أن جميع أحكامه لا تخلو من حكمة في الواقع وإن كانت لا تظهر في بعض الأحكام - أنتج لا محالة أن مجرد الترتيب يفيد العلية ، والظاهر أن المخالف لا يسلم دلالة الإيماء على التعليل في هذه الصورة كما يستفاد من دليله الآتي

استدل الشارطون على مدعاهم :

أولا : بأن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على وفق تصرفات العقلاء

وأهل العرف ، ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره : أكرم الجاهل وأهن العالم ، قضى كل عاقل أنه لم يأمر بأكرام الجاهل لجهله ، ولا أنه أمر بأهانة العالم لعلمه ، وأن ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى أن تصرفات العقلاء لا تعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل .

وثانيا : باتفاق الفقهاء على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم ، إما بطريق الوجوب على رأى المعتزلة ، وإما بطريق التفضل على رأى غيرهم ، وسواء ظهرت الحكمة أو لم تظهر . وما يعلم قطعا أنه لا مناسبة فيه ، ولا وهم المناسبة ، يعلم امتناع التعليل به .

وثالثا : بأن دلالة الإيحاء ضعيفة لكونها من قرينة ، فلا بد من ظهور مناسبة الوصف .

وأنت ترى أن الدليل الثالث هو عين المتنازع فيه ، لأنه فى : هل الإيحاء قوى الدلالة فلا يحتاج الى شيء آخر ، أو ضعيف فيحتاج الى ما يقويه ؟ وكونه من قرينة لا يستلزم ضعفه ، فكم من شيء ثبت بالقرينة وهو قوى ، فإن ادعى أن القرينة هنا ضعيفة فيحتاج الى ما يقويها ، قلنا هو كذلك أصل المدعى ، لأن القرينة التى دل الكلام بواسطتها هى الترتيب الذى هو معنى الإيحاء . نعم إن دلالة الإيحاء أضعف من دلالة النص الصريح ، ولكن هذا الضعف لا يضرها عند انفرداها ، ولا يؤثر فى دلالتها فى ذاتها ، بل يظهر أثر ذلك الضعف عند معارضته للنص الصريح ، فيقدم الأقوى كما هو الشأن فى كل معارضة وترجيح . وأن الدليل الثانى لا يفيد إلا اشتراط المناسبة فى الواقع ، لأنه الذى قام عليه الإجماع ، وليس هو المتنازع فيه بعد ما قدمناه فى بيان المذاهب ومقارنتها .

بقى الدليل الأول وهو يفيد أن العقلاء إذا وجدوا اقتران الحكم بوصف غير مناسب صرفوا التعليل الى غيره لأنه لا يصلح للتعليل ، وأن المتكلم لم يرد جعل المذكور علة . ولما كان الشارع فى تصرفاته لا يمدو تصرفات العقلاء فيجرب ذلك فى كلامه . وهذا على تسليمه لا يدل إلا فى هذه الصورة وأمثاله مما يقطع فيه بعدم المناسبة بين الحكم والوصف المقرون به . وأما فى الصور التى لا تقطع فيها بانتفاء المناسبة فلا دلالة له على نفي الدلالة فيها ؛ لأن الذى ألجأ العقلاء الى صرف العلة الى غير المذكور هو كونه لا مناسبة فيه أصلا . وأما ما لا تقطع فيه بنفي المناسبة

فلا داعى فيه إلى ذلك . وحيث لا يفيد صاحبه إلا إذا أثبت في إيماءات الشارع أو صافا غير مناسبة قطعاً ، فينتقل النزاع إلى إثبات ذلك ، ودون إثباته خرط القتاد ، مع أنه يتناقض مع دليله الثاني . ولو تنزلنا معه وسلمنا دلالة هذا الدليل على العموم تعارض هذا مع دليل النافين السابق . فهذا يدعى دلالة العرف على أن مجرد الترتيب لا يفيد ، وذلك يدعى دلالة على أنه مفيد فتساقطاً^(١) ولم يبق معنا إلا الاحتكام إلى ضابط الإيماء المشهور عندهم ، وهو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيداً .

ومنه يعلم أن منشأ الدلالة في هذا الاقتران هو الاستبعاد من الشارع أن يقرن حكماً بوصف غير صالح للتعليل ؛ لأن ذكر هذا الوصف يمتنع أن يكون لغير فائدة ، لأنه عبث وهو منفي عنه ، فتعين أن يكون لفائدة ، وهى : إما كونه علة أو جزء علة أو شرطاً . ولما كان الغالب فى تصرفات الشارع كونه علة ، صرف إليه . فإذا كان الشارط معترفاً معهم بأن منشأ الدلالة هو الاستبعاد فلا يسوغ له بعد ذلك نفي دلالة الإيماء على العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة .

نعم لو قال قائل : إن هذا الشرط خاص بالإيماء المختلف فيه وهو ذكر الحكم أو الوصف وحده ، لكان له شيء من الوجاهة حيث لم يتحقق الاقتران المفيد للعلية . هذا فى العلة المنصوصة . وأما المستنبطة فقد جرى الخلاف فى اشتراط مناسبتها كذلك ؛ فذهب ذاهبون إلى أنها ليست بشرط ، فجوزوا التعليل بالأوصاف الطردية كما بالمناسب ؛ وآخرون إلى أنها شرط فنعموا التعليل بالطردى . ولست الآن بصدد تحقيق المناسب والطرء والاستدلال والترجيح ، لأن ذلك له مبحث خاص وسيأتى . ويكفى هنا أن أقول : إذا ثبت أن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد كما تقدم ، فيجب أن يكون الميزان الذى توزن به العلل بمعنى الأوصاف تلك المصالح ؛ فإن كان الوصف بحيث لا يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة ، رُد التعليل به ، لأنه غريب عن منهج الشريعة الواضح ، وأما كون المناسبة بمجرد أنها تصلح دليلاً لإثبات العلية أو لا بد معها من شيء آخر كالتأثير الذى شرطه الحنفية فتتكم عليه فى البحث الآتى .

(١) هذا على تسليم جريان العرف بهما وعدم إمكان الجمع بينهما . ولنا أن نمنع جريان العرف بالثانى أو نسله ونجمع بينهما بأن السامع إذا سمع هذه المقالة استقبح ذلك من قائلها ثم يعترف بالتعليل عن المذكور إلى غيره تصحيحاً لتصرف العاقل الذى صدرت عنه تلك العبارة .

البحث الخامس

في اشتراط التأثير

وفي التأثير وقع نزاع الاصوليين قديمهم وحديثهم . فمنهم المصريح باشتراطه ، ومنهم النافي له ، كما اختلفوا في بيان معناه ما هو ، وفي أقسامه ما هي ؟
والمشهور في كتب الاصول من زمن بعيد أن شارطيهم هم الخنفية ، والنافين له هم الشافعية . ولو كنت من الذين يأخذون الكلام مسلما كما نقل لا كتفيت بذكر الخلاف كما قيل ووردت الأدلة ، ثم ينتهي بي البحث إلى اختيار أحد هذه الآراء ؛ ولكنني رأيت اضطرابا في النقل وتضاربا في العبارات واختلافا في بيان المراد . لذلك رأيت تقديم طائفة من مقالات العلماء في هذا الموضوع على اختلاف أزمتهم ، علنا نقف منها على أصل النزاع ، وهل له حقيقة أو هو شيء خلقه الجدل خلقا ؟ وقبل ذلك أمهد للموضوع بمقدمة فأقول :

لا نزاع بين الاصوليين - على تعدد طرقهم وتنوع مذاهبهم - في أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لا بد أن يقوم الدليل على صحتها ؛ كما اتفقوا على أن جميع الأوصاف الموجودة في محل الحكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الأوصاف لا يصلح للتعليل به ، وأنه إذا ورد نص أو وجد إجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس . واختلفوا وراء هذا في العلل المستنبطة ودليلها ؛ ففريق اكتفى فيها بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره . وآخر يترقى درجة ويقول : لا بد في الوصف من كونه تخيلا أي موقفا في القلب خيال القبول والصحة وإن لم يرد اعتبار له . وفريق ثالث ضيق الدائرة فشرط فيها التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف في غير هذا المحل ، وهو موضع بحثنا هذا .

والآن سأرافق هذا الشرط وأسير معه خطوة بخطوة في عصوره المختلفة لأضع له صورة مكبرة تراها العيون واضحة، ويقف القارىء منها موقفا بينا لا لبس فيه ولا اعوجاج، ويضع يده على ما في كتب الأصول فيه من اضطراب، ويرى إذ ذاك أنه نبت أولا غضا طريا ضيق الدائرة حصر النزاع في مجرد^(١) اللفظ تارة، وفي تفسير^(٢) معناه تارة أخرى، ثم أخذ ينمو شيئا فشيئا حتى وصل الى ما رأيناه في كتب المتأخرين متشعب الأطراف متعدد الأنواع مختلف التقاسيم مردودا فيه الخلاف الى الوفاق تارة، ومشيدا أركانه مرة أخرى.

وإليك بعض عبارات الأصوليين من الحنفية مرتبة حسب وضع التاريخ :

يقول الجصاص في أصوله في باب ما يستدل به على صحة العلة، وبما كان يعتبره أبو الحسن^(٣) في تصحيح العلة، وهو أصح الوجوه عندنا فيما طريقه النظر والاستدلال. أن ينظر الى علل القائسين على اختلافهم فيها؛ فما تعلق بها الأحكام وكان له تأثير في الأصول فهو أولى بالصحة مما لا يتعلق به الأحكام ولا تأثير له في الأصول. ثم قال: ومن الناس من يجعل إحدى دلائل صحة العلة وجود الحكم بوجودها وارتفاعها بارتفاعها، وكان أبو الحسن يأبى ذلك، وليس يمتنع عندي أن يكون مثله دليلا على صحة علل الشرع، وهو وجه قوى عندي في هذا الباب، وما ينفك أحد من القائسين من استعماله، وقد كنت أرى أن أبا الحسن يستعمله في أكثر المواضع. الى أن قال: وهذا غير التأثير في الأصول، لأن التأثير لا يقتصر على أصل واحد، وأما هذا فيكون في الأصل الذي اقتضت العلة منه. ثم قال: وإن أحدا من القائسين ليس يخلو من اعتباره في الحقيقة، ولكنه مع ذلك إذا تعارضت علتان إحداها لها تأثير في الأصول والآخرى ليس لها دلالة إلا من جهة وجود

(١) فان الشافعية يسمون الوصف الذي اعتبر الشارع عنه في جنس الحكم أو بالعكس، أو جنسه في جنس الحكم، ملائما، والحنفية يسمونه مؤثرا.

(٢) فان الحنفية فسروه باعتبار الشارع له بأحد أنواعه الأربعة، وفسره غيرهم بالدوران. وسيأتى توضيح ذلك في آخر هذا البحث.

(٣) هو شيخه أبو الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ

الحكم بوجودها وزواله بزوالها ، أن ما شهد له المعنى الأول أولى بالاعتبار ، وكان ضرباً من الترجيح موجبا لكونه أولى بأن يكون علة .

وقال في بحث تعارض العلل « ومتى تعارضت علتان إحداها قد قامت دلالتها من جهة ما لها من التأثير في الأصول وتعلق الأحكام بها ، والآخرى دلالتها وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ، فإن ما طريق لإثباتها تعلق الأحكام بها وتأثيرها في الأصول أولى من الآخرى ؛ لأن الأولى يشهد لها الأصول ، وشهادة الأصول أولى بالاعتبار مما ذكر ، إذ ليست في وزانها ومنزلتها ، اهـ .

فتراه قد جعل من أقوى وجوه العلل المستنبطة تأثير العلة في الأصول ، بمعنى ثبوت اعتبارها في غير هذا الموضع ، لكنه لم يجعل هذا شرطاً في صحة العلة ، بل صرح بأنه مرجح فقط عند التعارض ، وأن مما يثبت به العلة وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها في محل واحد ، ويرد على شيخه في إنكار هذا ويطلب له دليله ، ثم يثبت أن شيخه اعتبره كثيراً ، مع ادعائه أن كل قائل لا يستغنى عنه ، ولكنه مع ذلك لم يفصل لنا تأثير العلة في الأصول : هل هو بذاتها أو بمنسبها أو بما هو أعم من كليهما كما فصله المتأخرون فيما بعد .

ثم يأتي أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ويقول في كتابه تقويم الأدلة (١) : « إن التعليل لا يقبل ما لم يقيم الدليل على أن الوصف ملائم ، وإذا صار ملائماً لم يجب العمل به إلا بالعدالة ؛ وذلك بكونه مؤثراً في الحكم ، وإن عمل به قبل التأثير صح ؛ فأما قبل الملاءمة فلا يصح العمل : كالشاهد إذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظ أشهد أو بما يماثله بلغة أخرى ، ولا يصح العمل به قبل ذلك ، وإذا جاء بلفظ أشهد لم يجب العمل به حتى يعدل ، وإن عمل به صح ونفذ إذا كان مستورا بلا خلاف ، اهـ .

فقد أتى بشيء جديد : جواز العمل ووجوبه ، وشرط في الأول الملاءمة ، وشرط في الثاني التأثير ، لكنه لم يفسر لنا تلك الملاءمة أو لم تنف له على تفسير ، بل فسرت فيما بعد بكون الوصف غير ناب عن إضافة الحكم اليه وموافقاً لما عمل به السلف ، كما لم يفسر لنا هذا التأثير صراحة ، بل يفهم من كلامه الذي وقفنا عليه أنه اعتبار

(١) نقله عبد العزيز البخاري في كشف الأمرار ج ٤ ص ١٧٢ .

الشارع الوصف بأنواعه الأربعة ؛ فان الإمام الغزالي (١) لما نقل عنه رأيه قال وقصر أبو زيد الدبوسي القياس على المؤثر ، وقال لا يقبل إلا مؤثرا ، ولكنه أورد أمثلة عرف بها أنه قبل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا ، . وأنت إذا علمت أن الغزالي قسم اعتبار الشارع للوصف إلى أربعة أقسام :

١ — اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص أو إجماع .

٢ — اعتبار عينه في جنسه .

٣ — عكس هذا .

٤ — اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم كذلك . وسمى الأول مؤثرا والثلاثة الباقية ملائما باصطلاحهم - عرفت أن أبا زيد وإن لم يفسر لنا كلمة التأثير قد فصلها بالأمثلة ، وسمى الأنواع الأربعة مؤثرا .

وبهذا خطأ الخلاف الخطوة الأولى من ناحية تفصيل أنواع التأثير بالأمثلة وبيان مرتبة تجوز العمل قبل التأثير وهي الملاممة .

ثم يجيء نفرا للإسلام البردوي المتوفى سنة ٨٢٤ هـ فيقول في أصوله (٢) : « اتفقوا على أن كل أوصاف النص بجملة لا يجب أن تكون علة ، واختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قوانين ؛ فقال أهل الطرد : إنه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل . وقال أئمة الفقه من السلف والخلف : إنه لا يصير حجة إلا بمعنى يعقل ، وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته ، واتفقوا في صلاحه أنه إنما يراد به ملاممته ؛ وذلك أن يكون على موافقة ما جاء عن السلف من العمل المنقولة لأنه أمر شرعي فتعرف منه ، لكن هذا في جواز العمل ، ولا يجب العمل به إلا بعد العدالة ؛ والعدالة عندنا هي الأثر ، وإنما نغني بالأثر ما جعل له أثر في الشرع . وقال بعض أصحاب الشافعي : عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الأصول احتياطا ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة . وقال بعض أصحابه : بل عدالته بالعرض على الأصول ، فإن لم يرد أصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا . وإنما يعرض على أصليين فصاعدا . فعلى القول الأول يصح العمل به قبل العرض ، وعلى الثاني

(١) المستصفي ج ٢

(٢) ج ٤ ص ١٧٠

لا يصح، لأنه به يصير حجة؛ وعلى القول الأول صار حجة بكونه مخيلا، وإنما
التقص جرح والمعارضة دفع، اهـ

فتراه فسر العدالة بالآثر، وبين مراده بالآثر بأنه هـ جعل له أثر في الشرع، ولا
يكون هذا إلا باعتبار الشارع إياه في حكم آخر، إلا أن عبارته فيها إجمال كالذبوسى
وقد نقل شارحه^(١) عبد العزيز البخارى عنه أنه فسر هـ في بعض كتبه بقوله: «ونعنى
بالتأثير أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات جنس ذلك الحكم في مورد
الشرع، إما مدلولاً عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع، أى يثبت أثر هذا الوصف
بهذه الحجج، اهـ. ومع ذلك فقد جعل التأثير شرطاً لوجوب العمل، وأما جوازه
فبمجرد الملازمة، كما صرح من قبله الذبوسى.

وكذلك صرح أخوه أبو اليسر بمثل هذا فقال: «إذا كان الوصف ملائماً
يصالح أن يكون علة ويجوز العمل به، ولكن لا يجب مالم يكن مؤثراً عندنا؛ وعند
أصحاب الشافعى ما لم يكن مخيلاً، فإذا ظهر أثره أو إخلاله فحينئذ يجب العمل به؛
فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل، والتأثير والإخلال شرط لوجوب العمل بها.
قال: ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير أنه لو عمل بها عامل نفذ
العمل ولم يقبح، كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهرى العدالة، اهـ

وإذا ضممنا كلام هؤلاء إلى كلام الجصاص وشيخه، ظهر اتفاق الجميع على أن
العمل بدون ظهور التأثير جائز، وإن كان هؤلاء جعلوا التأثير شرطاً لوجوب العمل،
والجصاص وشيخه جعلاه مرجحاً يترجح به العلة التى هى كذلك على غيرها. وإذا
كان العمل بالراجع عند التعارض واجباً، التقى الكلامان عند نقطة واحدة، وخرج
هذا الشرط عن كونه شرطاً فى الحقيقة، لأننا لا نعنى بالعلة الصحيحة إلا ما يجوز
العمل بها، والترجيح فرع التعارض، والتعارض بين الدليلين أو العلتين فرع صحة
كل منهما.

لكن يعكر على دعوى الاتفاق على العمل قبل ظهور التأثير ما قاله الحنفية
فى الرد على الشافعية فى تمسكهم بالإخلال من أن التخييل لا يصلح دليلاً، لأنه إن كان

(١ و ٢) ج ٤ ص ١٠٧٣ كشف الأمار.

مجملاً فللمعارض أن يقول : وقع في قلبي عديم صحة هذا الوصف ولم يقبله عقلي ، وإن كان مفصلاً بأنه مخيل لأنه مناسب بدليل كذا وكذا فردود أيضاً حيث لا يلزم من كون الوصف مناسباً أن ينوط الشارع الحكم به ، وكم من وصف مناسب ولم يجعله الشارع علة للحكم كالغريب مثلاً . ومقتضى هذا الدليل أنه لا يجوز العمل به قبل ظهور التأثير . لأنه عمل بغير دليل ، فإن قالوا : عندنا دليل وهو قياسه على الشاهدين المستورين قبل ظهور عدالتهم في جواز القصاص بشهادتهما ، قلنا غير صحيح ، لأن قبول الشهادة قبل ظهور العدالة غير جائز ، فالحكم في الأصل غير ثابت فكيف يثبت في الفرع ؟ وذلك لأن النصوص مصرحة باشتراط العدالة كقوله تعالى وأشهدوا قوى عدل منكم ، ولم يوجد نص أو إجماع يدل على جواز القبول بغير العدالة . وإن سلم جدلاً وجود نص كذلك فهو ثابت على خلاف القياس حيثئذ بالنص ، ومثل هذا لا يجوز القياس عليه . فإن قالوا : يجوز أن يكون النص موجوداً كذلك في الفرع الذي معنا ، قلنا بعد تسليم هذا يكون الحكم ثابتاً بالنص ، وهو يوجب العمل به ، وأنتم لا تقولون بالوجوب بل بمجرد الجواز . ولقد قال صاحب المسلم وشارحه « ثم المذكور في كتب الحنفية أن التأثير عندنا والإخالة أو العرض على الأصول عند الشافعية شرط لوجوب العمل ، وأما الجواز فيثبت بالملاءمة فقط . أقول : الملاءمة فقط بدون التأثير ونحوه تفيد ظن الاعتبار أو لا ؟ والاول واجب العمل به ، لأن الاتباع بالظن واجب ، والثاني ممتنع العمل به ، لأن ما لا يظن كونه حكم الله فحرام العمل به ، فتدبر ، اهـ . وقد سبقهما ابن الهمام بمثل هذا في تحريره .

والخلاصة : أن تصريحهم بجواز العمل بمجرد الملاءمة يناقض إبطالهم العمل بالإخالة لأنها شيء يوجد بعد الملاءمة كما يقولون . والمخلص من هذا التضارب هو أن يجعل هذا الشرط شرطاً لإلزام الخصم فقط ، ويكون مرادهم من وجوب العمل هذا الإلزام ، يعني وجوب عمل المخالف ، لا أنه شرط لوجوب العمل بالحلة في ذاتها للijtihad في حق نفسه . وحيثئذ يصدق قولهم في الإخالة إنها مجرد ظن كالتحرى لا يلزم الغير .

والحق أن منشأ هذا الاشتراط هو الجدل والمناظرة ، وأن متقدمي الحنفية شرطوه لهذا فقط لا لتصحيح العلة .

قال ابن أمير حاج في شرح التحرير : ومن ثمة منع أبو زيد التسلك بالمناسبة في إثبات عليّة الوصف في مقام المناظرة ، بل شرط ضم العدالة إليها بأقامة الدليل على كون الوصف ملائماً مؤثراً للإلزام على الخصم . وقال الأزميرى في حاشيته على المرأة عندما نقل تعريف الدبوسى للناسب بأنه : ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ويرد عليه أنه غير ملزم للخصم ، إذ له أن يقول : هذا الوصف لا يتلقاه عقل . وأجيب بأن الملاممة لا تعتبر للإلزام ، بل لصحة العمل به في نفسه ، فكان العمل بالوصف قبل الملاممة لا يصح ، وإنما الإلزام بعد ظهور العدالة ، اهـ .

بقي أن يقال : لو كان الأمر كما تدعى لاقتصروا في إبطالهم للإخالة على بيان أنها لا تصلح للإلزام ، ولكنهم تجاوزوا هذا الحد إلى بيان كونها لا تصلح دليلاً شرعياً مطبقاً . قال غفر الإسلام في أصوله : وأما الخيال فأمر باطل لأنه ظن لاحقيقة له ، ولأنه باطن لا يصلح دليلاً على الخصم ، ولا دليلاً شرعياً الخ . والجواب أن هذا مجرد فرض لا حقيقة له ، ونفى أصل دلالاته مغالاة لإخام الخصم المناظر فقط في مجلس الجدل : وكـم فعل الجدل من أمثال هذه المغالاة . أو هو كما يقولون من باب أنه لا يلزم في إبطال رأى المناظر أن يرد بمذهبه ، بل له أن يرد بمذهب غيره . أو هو سهو منه عما قرره في أصل النزاع ، ولو بُتبه عليه لتنبه . ولو أنصف الشراح والأتباع ماتابعوه على تقرير هذا ، أو لما حاولوا تدعيم الاستدلال وإن أدى إلى تناقض كلامه .

وبهذا قد خطا الشرط خطوته الثانية من ناحية تفسير التأثير ووضوح أنه شرط لإلزام الخصم لا لصحة العلة مع اتفاقهم على ما يصحح العلة وهو الملاممة التي هي موافقة العلة لما نقل عن السلف ، وكون الحكم غير ناب عنها عند إضافته إليها .

ولكن صدر الشريعة يعزّز عليه ظهور هذا الوفاق ، وصرف النزاع إلى ما بعد صحة العلة وهو الإلزام ، فيحاول رد هذا الوفاق إلى الخلاف مرة أخرى بتحويله في الألفاظ ومعانيها ، وإن خالف القوم في ذلك — كما هو دأبه في كثير من المواضع — فقال في باب مسالك العلة ما نصه : والمناسبة وشرطها الملاممة ، وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية ، وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ، ويكفي الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص

من كونه متضمنا لمصلحة ، فإن هذا مرسل لا يقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى ، اهـ .

فقد جعل الملاءمة شرطا زائدا على المناسبة ، وفسرها بكون العلة على وفق العلل الشرعية ، مخالفا في ذلك لمن سبقه في جعلهم المناسبة والملاءمة شيئا واحدا ، وتفسيرهم لها بمعنى واحد هو كون الوصف غير ناب عن الحكم تصح إضافته اليه مع موافقته لما نقل عن السلف . ثم زاد في المخالفة بهذا الظن الذي ظنه من بيان معنى الموافقة باعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ، بينما يجعل نخر الاسلام اعتبار الجنس في الجنس — كما سبق في كلامه — معنى التأثير المغاير للملاءمة . ولعل الدافع له على تلك المخالفة هو إبعاد ما يرد على شيوخته الكرام من تناقضهم الذي يبنونه سابقا في قولهم إنه لا يجب العمل بالعلة بدون اعتبار الشارع ، مع تصريحهم بحجواز العمل قبل ظهور ذلك الاعتبار لما جوزوا العمل بالملائم وليس فيه اعتبار كما بينوه . من أجل هذا اضطر الى التقييد في الجنس في موضعين بل في ثلاثة ؛ فقيده في الملائم بالبعيد ، وفي المؤثر بالقرب ، ثم قيد ذلك البعيد بكونه أخص من كونه متضمنا لمصلحة لما وجد دخول المرسل فيه ومقتضاه جواز العمل به ، وهم لم يصرحوا بذلك .

وهكذا يعمل الشغف بنقل الخلاف وتشبيده عند ما يظن الوفاق أكثر من هذا . يدل لما قلناه أن السعد لما اعترض على تفسيره هذا بأنه مخالف لما فسرهما به السابقون ، وأنه لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه صدر الشريعة ، رد عليه الفخري في حاشيته بأنه لا يلزم في كلام المصنف موافقته كلام القوم ، ولا يبالي بمخالفتهم عند إصابة الحق والبعد عن الإشكال ضبطا للبرام وتوضيحا لل مقام ، وقد عرفت أنه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا وأخص ليصير سالما عن المناقضة بمسألة الجهاد ؛ على أنه يمكن أن يقال : تابع الآمدى في بيان الملاءمة بأن يقيد الجنس في كلامه أيضا بقريظة اعتباره فيه كونه وصفا يناط بالحكم به ، إذ لا شك أن كونه متضمنا لمصلحة لا يناط به الأحكام ، إذ المصلحة قد تتغير بحسب الأحكام ، كحفظ النفس حيث يكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه ، اهـ . فهو يعترف أولا بأن المصنف حر في مخالفته ما دام غرضه الضبط ودفع الإشكالات ، وأنه لا بد من هذا التقييد ليدفع ما ورد على من سبقه ، ثم بعد

ذلك يتمحل في التماس وجه لمتابعته لغيره بتقييد كلام هذا مرة وكلام ذلك مرة أخرى .

وبما صنع صدر الشريعة قد خطا هذا الشرط خيالاته الثالثة ، حيث أرجع الوفاق الى الاختلاف ، وباعد بين المذاهبين . ثم يأتي بعد ذلك المولى خسرو ويتابع صدر الشريعة في صنيعه المخالف لمن سبقه من الحنفية ، ويزيد عليه شيئا فيقول « مناسبة ^(١) العلة للحكم أن يصح إضافته اليها ولا يكون نايبا عنها ، كإضافة ثبوت الفرة في إسلام أحد الزوجين الى إباء الآخر عن الإسلام ، لأنه يناسبه لا الى وصف الإسلام لأنه ناب عنه ، لأن الإسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملاءمة أى بملاءمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف ، لأن كون الوصف مناطا أمر شرعى ، فلا بد أن يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم ، بأن يكون الوصف والحكم الذى نعتبر من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم ، نحو أن يقال : الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز ، وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة ، فإن العلة فى إحدى الصورتين الصغر ، وفى الأخرى الطواف ، فالعلتان وإن اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة ، والحكم فى إحدى الصورتين الولاية ، وفى الأخرى الطهارة ، وهما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة . فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة فى إثبات حكم تندفع به الضرورة أى فى حق الرخص ، وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس ، وربما تسمى هذه المناسبة تأثيرا وهو المراد حين يقال : وإنما اعتبر التأثير ، وإنما اشترط التأثير ، والموجب للقياس هو التأثير ؛ بمعنى أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عليّة نوعه أو جنسه القريب فى نوع الحكم أو جنسه القريب . وقيد المجلس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الأول ، اهـ .

فقد غاير بين المناسبة والملاءمة ، وجعل الثانية شرطا للأولى ، وفسرها بأن يكون الوصف من جنس ما اعتبروه ، وصرح بأن المراد بالجنس هنا البعيد ، وأن هذا

(١) المرأة بمحاشية الأزميرى ج ٢ ص ٣١٨

القدر مجوز للعمل ، وهو في كل ذلك موافق لصدر الشريعة ، ولكنه زاد عليه أن هذا الاعتبار يسمى تأثيراً وهو مراد الحنفية عند إطلاقهم التأثير ؛ وهذه زيادة في المخالفة للسابقين الذين نقل عنهم هذا الاشتراط . وكأنه لما وجد صنيع صاحب التوضيح غير كاف في دفع الشبهة التي وردت على المتقدمين من أنهم شرطوا التأثير وصرحوا بجواز العمل قبله ، وأحياناً يقولون هذا وإن كان مناسباً لكنه ليس مؤثراً فلا يعتبر ، وأن بعض المثل التي مثلوا بها في هذا المقام ليس فيها اعتبار نوع ولا جنس قريب - أراد إحكام الدفع وإصلاح المذهب بتحرير مرادهم ، فسمى المناسبة إذا وجد معها الملاءمة بهذا المعنى تأثيراً ، وادعى أنه مرادهم عند الإطلاق . ولم أجد بعد طول البحث ما يؤيد ذلك الادعاء .

وبهذا الصنيع تراه قد نفث روح الخلاف في هذا الموضوع بين طائفتين بدأ السلام بينهما فيه أشبه بالوفاق أو هو محل اتفاق كما يؤخذ من كلام نجر الاسلام ، فجعل للحنفية شرطاً في جواز العمل وهو اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد وسماء تأثيراً ، محولاً التأثير الذي شرطوه عن مكانه ، أو مختزلاً لهم تأثيراً آخر في محل لا يشترط المخالفون فيه ذلك كما نقله عنهم متقدمو الحنفية ؛ فأخفى الخلاف حقيقياً بعد هذا الاختراع وذلك الاصطلاح الجديد . والواقع أنهم لو صوروا النزاع كما صورته لكان له قيمته ولما استبعده إنسان . والذي نستبعده منه هو دعواه أن مذهبهم ذلك .

وهكذا قدر لهذا الشرط أن يخطو خطواته الرابعة على يد صاحب المرأة . وتلك خطوات مذهبية سارت في طريق تقليد الشيوخ تغلبت عليها روح العصبية . وبقيت هنا خطوة أخيرة ولكنها خطوة موفقة لما تجردت عن عوامل المذهب هي خطوة السكّال بن الهمام رحمه الله ، وهو من علماء القرن التاسع المتوفى سنة ٨٦١ هـ جاء فنظر في كلام السابقين واللاحقين نظرة عامة لا فرق عنده بين حنفية وشافعية ولا يبالى بنقد التعصب واتباع الحق متى وجده وعلى أي لسان ظهر له ، فيقف من مذهب الحنفية موقف الناقد البصير ، فيقول :

« والتأثير عند الحنفية ظهور أثره شرعاً ويسمونه عدالته ، ويستلزم مناسبة ويسمونها سلامته ، وتستلزم كونه غير ناب عن الحكم كتعليل الفرقة بالإباء بخلاف إسلام الزوجة ، وفسر « أي التأثير » بأن يكون لجنسه تأثير في عين الحكم

أو في جنسه ، وعن بعضهم نفيه . ومن الحنفية من يقتصر عليه ، والوجه سقوط الجنس في العين دون قلبه بتأمل يسير ، أو لعينه في جنسه أو في عينه . ذكره في الكشف الصغير . ويلزمه كونه بالنص والإجماع كالسكر في الحرمة ، وهو مخرج له عن دلالة التأثير على الاعتبار إلى المنصوصة إذ لم يبق مع ظهور المناسبة إلا الإخالة ؛ وينفون إيجابها مجوزى العمل قبله بها كالتضاء بالمستورين ينفذ ولا يجب ، اهـ .

فقد فسر التأثير بظهور الأثر للوصف شرعا ، وقال إن الحنفية سموا هذا عدالة الوصف ، وهذه العدالة تستلزم مناسبة للحكم ، وهي تسمى عندهم بملاءمة الوصف وهي تستلزم كونه غير ناب عنه ، ثم ذكر تفسير بعضهم للتأثير بأن يكون الجنس الوصف تأثير في جنس الحكم الخ ، حاكيا له بصيغة التريض إشارة إلى ضعفه عنده . كما اعترض عليه أولا في عد الأقسام أربعة ، بأن واحدا منها وهو الجنس في العين داخل في قسم العين في العين ، لأن لزوم القياس بما جنسه في العين ليس إلا بعمل العين علة باعتبار تضمها لعلته جنسه فيرجع إلى العين في العين . وثانيا في تفسيره بما ذكر بأنه يلزم هذا التفسير أن تخرج دلالة التأثير على اعتبار الوصف علة إلى النص أو الإجماع . بيانه : أن الوصف إذا ظهرت مناسبة فلا بد له من دليل على اعتباره شرعا ، والدليل إما النص أو الإجماع أو التأثير أو الإخالة . أما النص أو الإجماع فهو وضع وفاق ، فلورجع التأثير إليهما في بعض الصور بمقتضى هذا التفسير ، لم يبق لاعتبار العلة المستنبطة دليل إلا الإخالة . والحنفية ينفون إيجابها الحكم مع تجويزهم للعمل قبل ظهور التأثير بموجبها ، وإذا كان مذهبهم بهذا الشكل لم يكن لتقسيمهم العلة إلى علة منصوصة ومستنبطة مؤثرة معنى ، حيث رجعت الثانية إلى الأولى . ولا يدفع هذا الإلزام ما قاله صاحب المسلم وشارحه أنه تقسيم بالاعتبار ، أى باعتبار أنها ثبتت بالنص تسمى منصوصة ، وباعتبار أنها مناسبة له مع الاعتبار المذكور مؤثرة ؛ ولا ما قاله الشيخ بخيت في حواشيه على شرح المنهاج من أن اعتبار الشارع للوصف بالنص أو الإجماع لا يخرج عن كون طريقته في ذاته هي المناسبة ؛ لأن اعتبار النص أو الإجماع إنما هو في كونه مؤثرا لا في كونه مناسبة ، وأن الفرق بين العلة المنصوصة والمؤثرة المستنبطة اعتبارى فقط ؛ لأننا لا نلجأ إلى التقسيم الاعتبارى إلا عند تعذر التقسيم الحقيقى ؛ وما أحوجنا إلى القول

بالاعتبار إلا تفسير المتأخرين للتأثير بما قالوه . وأما المتقدمون أصحاب التقسيم
الشارطون للتأثير فلم يرفوه بذلك . ونحن الآن بين أمرين : إما أن نلغى كلامهم
في التقسيم أو في الشرط بهذا التفسير ؛ أما التقسيم فلا يمكن إلغاؤه لإطباقهم عليه
حتى غير الحنفية ، فيبقى الكلام في الشرط ، فلو فسرناه بما قيل وجعلناه شرطاً
لصحة العلة ، تناقض كلامهم كما بيناه . والمخلص من هذا أن يجعل الشرط للإلزام
في مقام المناظرة فقط ؛ أما الصحة فتثبت بالمناسبة والملاءمة كما تقدم ؛ وعلى هذا
يجب العمل بالوصف بمجرد كونه مناسباً ملائماً ، سواء كان مؤثراً بالمعنى الذى
ذكره أولاً ، لأن الجواز يستلزم اعتبار الشارع إياه ، وهذا الاعتبار يستلزم
الوجوب لا الجواز ، وإلا يكن هذا القدر كافياً لصحة العلة فلا يجوز العمل بها .
ولترك الآن رأى سادتنا الحنفية من غير استدلال ولا ذكر لأنواع الاعتبار
التي نراها في كتب المتأخرين منهم ، فإن هذا لا يعنيننا هنا ، وإنما ذلك له مبحث
خاص سيأتى في الفصل الآتى . أترك ذلك وأنتقل الى المذاهب الأخرى باحثاً
عن التأثير عندهم : معناه وقيمه من ناحية تصحيح العلة . وبعد ذلك نذكر مقارنة
لهذه الآراء ، لنقف على مدى قربها أو بعدها من بعضها ، فاحتاج الأمر الى
ذكر تنبيهين :

التنبيه الأول

في بيان معنى التأثير في المذاهب الأخرى

لم أظفر لمقدمى الشافعية على كلام في هذا اللفظ ، وغاية ما عثرت عليه أن
ابن السمعاني المتوفى سنة ٤٨٩ هـ روى في كتابه القواطع في أصول ^(١) الفقه عن
أبي الطيب المتوفى سنة ٤٥٠ هـ أنه قال : « التأثير عندى هو أن يوجد الحكم بوجود
العلة ويعدم بعدمها ، كالشدّة في الحجر يثبت التحريم بوجودها ويحول بزوالها ،
وكالرق في نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويحول بزواله » اهـ . وقال

(١) نقله عبد العزيز البخارى في شرح أصول البيهقي ج ٤ ص ١٠٧٣ .

عبد العزيز البخارى عند تفسير نثر الاسلام للتأثير : ولعله إنما فسرہ بما ذكر
ردا لما فسرہ البعض بالدوران وجودا وعدما وساق العبارة السابقة .

وقد صرح أبو الطيب نفسه بما يفيد هذا المعنى فى مناظرة له ^(١) مع أبي
الحسن القدورى من الحنفية المتوفى سنة ٤٢٨ هـ فى مسألة المختلعة هل يلحقها الطلاق
أولا ؟ وفيها يقول القدورى : المختلعة يلحقها الطلاق لأنها ممتدة من طلاق فجاز
أن يلحقها ما بقى من عدد الطلاق كالرجعية ؛ فقال أبو الطيب : أولا : لا تأثير
لقولك ممتدة من الطلاق ، لأن الزوجة ليست بممتدة ويلحقها الطلاق ، فإذا كانت
الزوجة التى ليست بممتدة هى والممتدة فى لحاق الطلاق سواء ، ثبت أن قولك
الممتدة ، لا تأثير له ، ولا يتعلق الحكم به ، ومن زعم تعليق الحكم به كان محتاجا
الى دليل يدل على ذلك ؛ فقد فسر عدم التأثير بوجود الحكم بدون العلة .

وقال الشوكافى فى إرشاد ^(٢) الفحول : الشرط الأول أن تكون مؤثرة فى الحكم
فإن لم تؤثر فيه لم يحز أن تكون علة . هكذا قال جماعة من أهل الأصول . ومرادهم
بالتأثير المناسبة . قال القاضى فى التقريب : معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم هو أن
يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شئ سواها . وهو
قريب من المعنى الأول ، لأن الحكم إذا وجد بوجودها وعدم بعدمها غلب على
ظن المجتهد أنه حاصل لأجلها .

وقال ابن رشد المالكي فى المقدمات ^(٣) : والنزى يدل على صحة العلة
فى الأصل الكتاب والسنة وإجماع الأمة والتأثير المالكي وشهادة الأصول .
والتأثير : هو أن يعدم الحكم بعدم العلة فى موضع ما ، ومثل له بالشدة المطربة
فى الخمر فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دل على أنها هى العلة ،
ولا يقطع على ذلك ، فإن أبا حنيفة يقول : إنما حرمت لاسمها ، وهو محتمل ،
لأن الاسم يوجد بوجود الشدة ويزول بزوالها . ومثل لشهادة الأصول

(١) راجع طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٨٩

(٢) ص ١٨٢ .

(٣) ج ١ ص ١٣ .

باستدلال المالكي على الحنفي بأن القهقهة لا تقض الوضوء في الصلاة كما لا تنقضه قبل الصلاة كالسكلام ، فيطالبه بصحة العلة ، فيقول : الأصول متفقة على التسوية بين الأمرين ... الخ .

فقد فسر التأثير بما فسر به بعض الشافعية ، وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها . وعبارته وإن لم تكن صريحة إلا أنها تفيد ذلك ، فإن الحكم إذا انعدم في موضع بانعدام العلة ، عرفنا أن هذه العلة هي التي أثرت في الحكم . وقوله : التأثير المالكي ، إشارة إلى أن معنى التأثير أو المراد به عند إطلاقه يختلف باختلاف القائلين به .

ويقول صفي الدين البغدادي الحنبلي المنوفي سنة ٧٣٩ هـ في كتابه قواعد الأصول : من أسماء العلة المؤثر ، وهو المعنى الذي عرف كونه مناطاً للحكم بمناسبته ، وهو يفيد أن التأثير هو المناسبة . وفي موضع آخر يقول : والمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع ، وهو ثلاثة : المناسب المطلق ، والملائم ، والغريب ... الخ .

وإلى هنا ظهر أن غير الحنفية لم يفسروا التأثير بالمعنى الذي فسر به صدر الشريعة ونسبه للحنفية ، بل فسروه بمعنى آخر وجعلوه مسلماً من مسالك العلة وهو الدوران من جانبي الوجود والعدم ، أو المناسبة . وعلى كل حال فهم أسماء اصطلاحية تختلف مدلولاتها حسب اختلاف المصطلحين ، وليس كل وجهة

التنبيه الثاني

في مقارنة رأي الحنفية برأي غيرهم من الشافعية

في ذلك الشرط

عرفت أن الذين سبقوا صدر الشريعة من علماء الحنفية ، حكوا اتفاقاً بينهم وبين الشافعية على أن الوصف المناسب الملائم يصح العمل به ، كما حكوا اختلافاً

بينهم في الدليل الموجب للعمل بالعلل . فالحنفية شرطوا التأثير بمعنى اعتبار الشارع الوصف في غير هذا المحل ، فإذا ظهر أثره شرعا وجب العمل به ، والشافعية اختلف النقل عنهم في ذلك ؛ فنُسبَ الى فريق منهم أن بمجرد كون الوصف تخيلا أى موقعا في القلب خيال الصحة والقبول ، وإن لم يكن له أصل معين ، يوجب العمل ؛ وهذا أشبه برأى إمام الحرمين الذي صرح به في البرهان ، إلا أنه شرط أن يكون ذلك المعنى شبيها بالمصالح المستندة الى الأصول الثابتة أو المصالح المتبعة شرعا وفاقا . ونُسبَ الى فريق آخر أنه لا بد في ذلك من أصل معين ، وبغير هذا لا يصح ، وهو قول القاضى ومن تابعه ، كما نقله إمام الحرمين عنه وصدر الشريعة حيث قال : « وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصل ، وهو أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ، كما قال في القبول السابق : وعند البعض بمجرد كونه تخيلا أى يقع في الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحكم ، وهذا يسمى بالمصالح المرسلة . ومن العلماء من ينسب إليهم أنهم يوجبون العمل بالملائم بشرط شهادة الأصول . قاله السعد في التلويح ، وقد سبقه نثر الإسلام . ثم فسر السعد شهادة الأصول بأن يقابل الوصف بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة ، أعنى لإبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع ، أو بإيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة ، وعن المعارضة ، أعنى لإيراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف ، كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث ، وأدنى ما يكفي في ذلك أصلا ؛ وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد ، والدرء على الأصول تزكية بمنزلة العرض على المزيكين . وأما العرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخفى تعذره أو تعسره . فيتلخص من هذا أن الآراء عندهم ثلاثة :

(١) بمجرد الإحالة . (٢) شهادة الأصول بالعرض عليها . (٣) شهادة أصل معين .

فإذا قارنا هذه الآراء برأى الحنفية في اشتراط التأثير المفسر باعتبار نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه في جنسه أو جنسه في نوعه وبالعكس ، وجدنا

القول الأول : وهو الاكتفاء بمجرد الإخالة أوسع دائرة من قول الحنفية ، حيث ينفرد في المرسل ، وهو الذى لم يعتبره الشارع كذلك . ووجدنا القول الثانى وهو الاكتفاء بشهادة الأصول بمعنى عرضه على قوانين الشرع كما سبق كذلك أوسع دائرة لأنه نظر فيه الى الوصف من جهة نفي ما يناقضه أو يعارضه ، فتمى سلم من وجود المعارض أو ما ينفي دلالته كان معتبرا . وهذا أعم من شرط الاعتبار لأنه يشمل المعتبر وغير المعتبر . إذا لم يرد من الشارع إلغاؤه . وهذا يدخل فيه المرسل ، والغريب أيضا الآتى بيانه . ونجد القول الثالث وهو الاكتفاء بشهادة أصل معين مع كونه أضيق دائرة من سابقه وقربه من رأى الحنفية جدا يأبى صدر الشريعة إلا أن يوجد الخلاف ، ويدعى وجود شهادة الأصل بدون التأثير ، فقال ما خلاصته « إن شهادة الأصل المعين أعم مطلقا من اعتبار النوع فى النوع ، والجنس فى النوع ، فإذا وجد أحدهما وجدت ، وقد توجد بدونها . وهى أعم من القسمين الآخرين : اعتبار النوع فى الجنس ، والجنس فى الجنس من وجه ، فقد توجد معهما ، وقد توجد بدونهما ، كما أنهما قد يوجدان بدونها . ثم قال : فالتعليل بالأولين لا يكون إلا مع شهادة الأصل لأنها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا . والتعليل بالآخرين إذا وجد مع شهادة الأصل يكون قياسا اتفاقا . وإذا وجد بدون شهادة الأصل فعند البعض قياسا وعند البعض تعليلا لا قياسا لكنه مقبول اتفاقا ، وشهادة الأصل قد توجد بدون الأولين لأنها أعم من كل منهما مطلقا ، وقد توجد بدون أخرى الأربعة لأنها أعم من كل منهما من وجه ، فإذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا ، اهـ .

فهو فى هذا يأبى إلا أن يكون مذهب الحنفية أضيق المذاهب دائرة . وهنا ينبرى السعد لرد هذه الدعوى دعوى وجود شهادة الأصل المعين بدون التأثير فيقول « إن التحقق بدون كل واحد من الأربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع ، فيجوز أن يكون أعم من الأولين باعتبار أن يوجد فى الآخرين وبالعكس ، فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير ، اهـ وهو تقريب حسن بين المذهبين . ولقوة هذا الوجه قال الفزرى فى حاشيته « قد يتكافى فى الجواب عنه

بأن يقال : لما كان أحد نوعي الغريب وهو المردود مما لم يعلم أن الشارع اعتبره .
أم لا على ما قرره المصنف ، دل على جواز عدم اعتباره في الجملة ، وهو يقتضى
انفكاكها عن التأثير في الجملة ، والانفكاك عن التأثير يقتضى جواز التحقق بدون
المجموع ، ونظر الشارع إنما يتوجه إذا لوحظ النسبة بينها وبين الأربعة بدون
ملاحظة المعنى الذي اعتبر في الغريب المردود ، اهـ

فتراه قد سمي هذا الجواب تكلفاً . وأنت إذا تأملت الكلام وجدت صدر
الشريعة هو الذي سمي الصورة التي انفردت فيها شهادة الأصل عن التأثير عنده
غريباً ، فالانفراد بناء على زعمه ، مع أنه يمكن في كل وصف أن يدعى له جنس اعتبره
الشارع ، والأجناس متعددة ومتفاوتة ، ودعوى القرب من صاحب التوضيح
لا دليل عليها ، ولو سلمت فلا ضابط لهذا القرب يوقف عنده .

من أجل ذلك أنكر الغزالي في بعض كتبه — كما نقله العطار في حواشي جمع
الجوامع — وجود المرسل فقال : « والصحيح أن الاستدلال بالمرسل في الشرع
لا يتصور حتى يتكلم فيه بنى أو اثبات ، إذ الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح ،
وما من مسألة تعرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد . ثم دل
على ذلك ، إلى أن قال : فخرج منه أن كل مصلحة تتخيل في كل واقعة محبوسة
بالأصول المتعارضة لا بد أن تشهد الأصول بردها أو قبولها ، اهـ

وفي المستصفي يقول في تعريف الغريب : إنه الذي لم يظهر تأثيره وملاءمته
لجنس تصرفات الشرع ؛ مثاله قولنا المطلقة ثلاثاً في مرض الموت ترث لأن الزوج
قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض قصده قياساً على القاتل ، فإنه لا يرث
لأنه يستعجل الميراث فعورض بنقيض قصده ؛ فإن تعليل حرمان القاتل بهذا
تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع ، لأننا لا نرى الشرع في موضع
آخر قد التفت إلى جنسه فتبقى مناسبة مجردة غريبة . ثم قال : ولو علل
الحرمان بكونه تعدياً بالقتل ، وجعل هذا جزاء على العدوان ، كان تعليلاً
بمناسب ملائم ليس بمؤثر ، لأن الجنابة ههنا وإن ظهر تأثيرها في العقوبات ، فلم
يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث ، فلم تؤثر في عين الحكم وإنما أثر في جنس

آخر من الأحكام ، فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثر ، ولا من جنس الغريب ، اهـ .

وهكذا يمكن في كل ما يدعى غرابته نقل التعليل فيه من الوصف الغريب إلى وصف ملائم ما دام باب اعتبار الجنس مفتوحا على مصراعيه ، وأنه مصحح للعلل . ولا يقال إن هذا تغيير للحقيقة ، فبعد أن كانت العلة وصفا معيناً يلغى ويحمل غيره مكانه ؛ لأننا نقول : إن المقصود هو الحكم ، وقد نقل الافتاء به عن بعض الصحابة رضى الله عنهم والأئمة من بعدهم ، وهو الحكم بميراث الزوجة من زوجها الفارق . ثم توزع بعد ذلك في صحة هذا الحكم أو فساده ، فمن صححه علله بهذه العلة « المعاملة بنقيض مقصوده » ، بعد أن علل حرمان القاتل بذلك ليقبس عليه . ومن رده رد على المعلل علقته بأنها غير صحيحة حيث لم يوجد اعتبار الشرع لهذا الوصف فأضحى وصفا غريبا عن الشريعة ، فلو علل المثبت للحكم بما علل به الغزالي أخيرا لأخف الخصم وأغلق عليه باب الرد ، والمسألة لم تخرج عن كونها جدالا في الألفاظ وتنازعا في قوانين نظرية . .

وإذا ما أردنا أن نستدل للمتنازعين وجدنا إيراد الاستدلال على هذا النزاع المشوش لا يستقيم ، حيث إن الحنفية صوروا مذهب الشافعية بأنهم يكتفون بالإخالة أو بالعرض على الأصول في إثبات عدالة الوصف مع تجويزهم العمل قبل ذلك ، وهذا يقتضى صحة العلة قبل وجود الإخالة ، بينما الشافعية أنفسهم يجعلون الإخالة نفسها هي الدليل المثبت لصحة العلة ، ويسوون بينها وبين المناسبة .

قال إمام الحرمين في البرهان ^(١) في باب تصحيح علة الأصل في أقيسة المعاني ما نصه « وما اعتبره المحققون وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ، ومناسبته الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقة الأصول ، وعبر الأستاذ في بعض تصانيفه بالاطراد والجريان ولم يعن الطرد المردود ، فإنه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط

الجريان ، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات ، ا هـ . وهذا صريح في أن النزاع في صحة العلة هل تثبت بمجرد المناسبة والإخالة مع السلامة عن المبطلات وموافقة الأصول أولا ، وأنه لا يجوز العمل عند هذا الفريق قبل تحقق ذلك كله ، وإلا فلا معنى لجواز العمل قبل ثبوت صحة العلة . وأرى أن قصر الاستدلال على هذا الموضع وهو الخلاف في الإخالة قصور كبير عن إتمام الفائدة ؛ لذلك عزمت على أن أعرض عرضا عاما لأنواع الأوصاف التي يظن التعليل بها وتفصيلها ، ليتبين مواضع الاتفاق والاختلاف ، وهو ما نعقد له الفصل الآتي .

الفصل الرابع

في تقسيم الوصف المعلن به باعتبار المناسبة وعدمها

قسم الأصوليون الوصف المعلن به بهذا الاعتبار الى ثلاثة أقسام : وصف طردى، وآخر شبيهى، وثالث مناسب . ثم أخذوا بعد ذلك يتنازعون في الصحيح من هذه ، وأياها يصلح للاحتجاج ، وطال النزاع حتى خيل للناظر في كلامهم أنهم لا يعرفون الرفاق ولا ينشدون الاتحاد .

وأنت إذا تجردت عن العصبية لأصحاب تلك المقالات ، ونظرت فيها بعين من ينشد الحق مجردا عن إمضاء صاحبه ولا يتردد في قبوله إذا ظهر ، وجدت غالب الخلاف في هذه البحوث خلافا في مدلول الالفاظ ونزاعا حول العبارات ، حتى ظهر العجز أحيانا عن الرسم والتحديد ؛ فبينما يقول أحدهم الطرد ليس بعلة وينكر على مخالفه مبالغا في إنكاره وأن هذا الإنكار لا يثنى عزيمة المخالف ولا يرده عن مذهبه فيقابل الحجة بالحجة والدليل بالدليل ، وقد يخرج النزاع عن دائرة الاحتجاج العلمى أحيانا الى رعى بالجهل أو قدح في الاعتقاد - إذ ترى هذا التخالف لا أصل له حينما تسائل كلا من المتنازعين عن مراده بالطرد ، فيفسره الثاني بما يعترف بنفيه المثبت ، ويفسره المثبت بما يوافق على إثباته المنكر ، وما يخال في بعض المواضع من نزاع حقيقى فهو في الواقع راجع الى اختلاف النظر وغلبة الظن ، واختلاف مراتب الشيء الواحد ، فقد ينظر هذا الى أعلى الدرجات فيقر ، في حين أن الآخر ينظر الى أدناها فينكر ، وما دامت العقول متفاوتة والأنظار مختلفة فلا بد من وجود الاختلاف .

نعود مرة أخرى ونقول : كثر النزاع في هذا الموضوع ، وتشعبت فيه المسائل ؛ فنزاع في الطرد بمعنى الوصف هل يصلح علة أولا ، وآخر في الطرد بمعنى المسلك ، وثالث في الطرد الذى هو قياس ، وكذلك في قسيميه . وسأقصر كلامى هنا على الأوصاف ، فأقول :

الوصف إما أن يكون مناسباً بالذات أولاً ، والثاني إما أن يكون مناسباً بالتبع أولاً . فالأول هو المناسب عند الإطلاق ، والثاني الشبهى ، والثالث هو الطردى . والمراد بالمناسبة الذاتية كما فسرنا بعض القائلين بالإخالة ، هى أن العقل يدرك مناسبة الوصف للحكم ولو لم يرد الشارع . والمناسبة بالتبع هى التى تثبت بدليل خارجى عن الذات ككون الوصف مستلزماً للمناسب ، أو ككون الشارع اعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم ، أو ككون الشارع التفث إليه فى بعض المواضع ، على اختلاف الآراء فى التفسير على ما سيأتى ؛ كما أن المناسب ينقسم الى معتبر من الشارع وملغى ومسكوت عنه . كذا قالوا .

والآن نحصر الكلام فى ثلاثة مباحث : المبحث الأول فى الطرد ، والثانى فى الشبه ، والثالث فى المناسب .

المبحث الأول في الطرد

عرف الأصوليون الطرد بتعريفات بعضها يصدق على المعنى المصدري الذي هو المسلك ، والآخر يصدق على نفس الوصف .

فن الأول : قول بعضهم « مقارنة الوصف الطردى للحكم في جميع الصور ماعدا المتنازع فيها ، وذلك بأن ينص الشارع على حكم في محل فيه وصف طردى مقارن لذلك الحكم في جميع صورته ماعدا الصورة المتنازع فيها ، وهي صورة الفرع الذي يراد إثبات الحكم له ، لوجود ذلك الوصف فيه بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم ؛ وقول الآخر : هو مقارنة ذلك الوصف للحكم ولو في صورة واحدة .

ومن الثاني : قول الغزالي : الطرد هو الوصف الذي لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمه للحكم ، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح كقول القائل : الخسل مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا يزيل النجاسة الخ . وقول ابن الهمام في تحريره : الطرد وصف ليس له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا بل اختلاف في اعتبارها . وكلام الأصوليين مختلط في الموضوعين . ونحن نفصل الكلام في فرعين : الأول في نفس الوصف ، والثاني في المسلك .

الفرع الأول في الخلاف في الوصف

إن الخلاف في الوصف راجع الى الخلاف في المراد منه ، فان كان كما يقول الغزالي فلا أظن أن أحدا يذهب الى عليته ويجعله مناطا للأحكام ، لأن مدار إثبات العلل على غلبة الظن ، وهذا إنما يكون بمناسب ، ولم يثبت عن الشارع تعليق الأحكام بمثل هذا الوصف ، كما لم ينقل عن أحد من السلف القول بذلك . وهل يُظن أن عاقلا يقول إن علة عدم جواز إزالة التجاسة بالخل عدم بناء القنطرة على جنسه أو عدم صيد السمك منه ، أو أن علة عدم جعل السعي بين الصفا والمروة ركنا في الحج أنه سعى بين جبلين كالسعى بين أى جبلين آخرين ؟

وهذا ابن الهمام يدعى لإجماع الفقهاء على أن الوصف الطردى الذى لا يناسب أصلا لا يكون علة ولا يصح لإضافة الحكم إليه . فقال فى مسلك ^(١) الدوران « واعلم أن الحنفية ينسبون الدوران لأهل الطرد، وكذا السبر، إذ يريدون بأهل الطرد من لا يشترط ظهور التأثير، والتأثير عندهم يساوى الملاءمة عند الشافعية . وعلى هذا التساوى يكون من الطرد الإخالة، لأنها إبداء المناسبة بين الوصف والحكم من غير اعتبار ظهور التأثير . ويؤيد كون المراد بالطرد ما ذكر تصریحهم بأن علل الشرع لا بد فيها من المناسبة، فلا يحتمل أن يريدوا بالطرد مالا مناسبة فيه أصلا، لأنه خلاف ما أجمع عليه من لزوم المناسبة فى الجملة، فليس أهل الطرد عند الحنفية إلا من لا يشترط ظهور التأثير، فلا أحد يضيف حكم الشرع الى مالا مناسبة فيه أصلا كالطول والقصر؛ فالطرد وصف ليس له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا، بل اختلف فى اعتبارها؛ منهم من اعتبرها، ومنهم من لا يعتبرها . والخلاف فيما به الاعتبار . فالحنفية يقولون ليس ما به الاعتبار إلا التأثير الذى هو الملاءمة المعتمدة للشافعية، والشافعية تعتبر المناسبة بغير الملاءمة أيضا، اهـ . مع زيادة من التيسير .

ويوافقه صاحب المسلم على هذا، وإن طعن ذلك شارحه من الخلف بأن هذا توجيه حسن لو تحتمل عباراتهم ذلك .

ولقد رأينا الذى صرح من العلماء بقبوله بآين مراده منه، وفسره بغير ما نحن بصده؛ فهذا الغزالى يقول فى شفاء ^(٢) الغليل « قياس الطرد صحيح، والمعنى به التعليل بالوصف الذى لا يناسب، وقال به كافة العلماء كمالك وأبى حنيفة والشافعى، ومن شنع على القائلين به من علماء العصر القريب كأبى زيد وأستاذى إمام الحرمين فهم من جملة القائلين به، إلا أن الامام يعبر عن الطرد الذى لا يناسب بالشبه، ويقول الطرد والشبه صحيح، وأبو زيد يعبر عن الطرد بالخيال، وعن الشبه بالمؤثر . ويقول : الخيل باطل والمؤثر صحيح، وقد بينا بأصله أنه أراد بالمؤثر ما أردناه بالخيال، وسنبين أن القائلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما أردنا بالطرد،

(١) ج ٤ ص ٥٤ .

(٢) نقله صاحب نبراس العقول ص ٣٧٨ عن البحر المحيط للزركشى .

وأن الوصف ينقسم الى مناسب ، كما ذكرنا ، وهو حجة وقافا ، ومنهم من يلقيه بالمؤثر وينكر الخيل . وغير المناسب أيضا حجة إذا دل الدليل عليه . ومنهم من يلقيه بالشبه حتى يخيل أنه غير الطرد وليس كذلك ، اهـ .

فقد بين أن مراده بالطرد ما أراده غيره بالشبه ، وأنه الوصف الذي لا يناسب إذا دل عليه الدليل ، ولا يتصور هنا دليل إلا النص عليه . وأما المناسبة فلا تصح إرادتها هنا حيث يتناقض ، لأن فرض الكلام في الذي لا يناسب ، والظاهر أن مراده من عدم المناسبة عدم الظهور ، وأما عدمها في الواقع فلا ينبغي أن يدعيها أحد ، لأن الواقع غيب عنا ، ومتى نص الشارع وعاق الحكم بوصف في محاله وجب علينا اعتقاد مناسبة وإن لم تظهر لنا . ويؤيد هذا الاستظهار أن الغزالي صاحب هذه المقالة من أنكر دلالة الدوران على العلية كما صرح به في كتبه .

وإذا عرفت أن بعض الأوصاف المناسبة لا يصح التعليل بها اتفاقا كالتى ألناها الشارع ، جزمنا بأن حكاية الخلاف في وصف لا يناسب أصلا ، والفرض أنه غير منصوص عليه - غير صحيحة ، وإنما هو من اشتباه شئ بآخر لمجرد إطلاق الاسم عليه فقط . وأما الوصف الطردى بغير هذا المعنى كما يقول ابن الهمام فحكاية الخلاف فيه صحيحة ، لأن المناسبة موجودة ذاتا أو تبعا ، والمنفي هو اعتبار الشارع بالمعنى الذى قاله الحنفية . ونكتفى بهذا القدر مرجئين الاستدلال الى البحوث المقبلة حيث انتقل النزاع إليها .

الفرع الثانى

فى الطرد بمعنى المسلك

أما الطرد بالمعنى المصدري الذى عدوه من مسالك العلة ، وعرفوه بأنه مقارنة الوصف للحكم الخ ، فى جميع المحال ، أو فى محل واحد فقط ، وحكوا فيه مذاهب أربعة : الأول أنه ليس بحجة على التفسيرين ، والثانى أنه حجة عليهما ، والثالث أنه حجة بالتفسير الأول دون الثانى ، والرابع أنه مقبول جدلا ولا يصح العمل به ولا الفتوى بموجبه - فلا أكاد أفهم للنزاع فيه معنى ؛ لأنه

تابع للوصف الطردى ؛ فإن كان كما صرحوا به من عدم مناسبتة أصلا لا ذاتا ولا تبعا بدليل تمثيلهم ببناء القنطرة وما شابهه ، فلا يصح إضافة الحكم إليه أصلا لأنه خروج عن طريقة الشارع في التعليل ، ويتبع ذلك عدم صحة الطرد مسلوكا . وإن كان الوصف غير ظاهر المناسبة ، ووجدت هذه المتعارفة ، فهو في مجال الاجتهاد ، والأمر موكول فيه الى المجتهدين ، فتم غلب الظن بعليته صير إليه ، وتبع ذلك كون الطرد مسلوكا من مسالك العلة ، وإلا فلا علية ولا مسالك .

ويعجبني هنا قول صاحب البحر المحيط « إن الخلاف في هذه المسألة لفظي ، فإن أحدا لا ينكره إذا غلب على الظن ، وكذلك لا يتبع أحد وصفا لا يوجب على الظن وإن اطرده » . وإن كنا ننازعه في أن محل الكلام وهو الوصف الذي انتفت مناسبتة أصلا يتصور فيه غلبة الظن بالعلية ، إلا إذا كان مراده الحكم العام في الأوصاف مطلقا غير متقيد بما قيل ، وهو الظاهر من كلامه .

وبعد هذا أراي لست بحاجة الى الاستدلال والمناقشة والترجيح ، فإنه مضية للوقت في غير ما يفيد ، مع أنه خارج عن موضوع بحثنا وهو الأوصاف .

المبحث الثانى فى الشبهه

لفظة الشبهه أطلقها العلماء تارة مریدین بها الوصف الذى ليس بمناسب ولا طردى ، وطورا أرادوا بها المعنى المصدرى الذى هو مسلك من مسالك العلة المقابل لمسلك المناسبة والطرد والدوران ، ومرة يقصدون منها نوعا من القياس يقابل قياس المعنى والطرد ؛ كل ذلك فى موضع واحد . فینما یعننون أحدهم بهذا العنوان ويتكلم على الوصف ، إذ يخوض الآخر فى المسلك . والخطب سهل حيث تلازمت هذه الأمور ، فإذا ثبتت عليه الوصف الشبهى كان الشبهه مسلکا صحیحا وكان قياس الشبهه مقبولا .

ومقصودنا الآن الكلام على الشبهه بمعنى الوصف الذى يكون علة ، وفيه مسألتان :

المسألة الأولى فى تعريفه

سمى هذا الوصف بالشبهه إما لأنه يشبه الطردى من حيث إنه غير مناسب ، ويشبه المناسب من حيث الثفات الشارع اليه : أو لأن عدم مناسبه للحكم بالذات تقتضى ظن عدم العلية ، ومناسبه بالتبع تقتضى ظن العلية ، فاشتبه الأمر فيه .

هذا النوع اضطرب الأصوليون فى تعريفه ، واختلفوا فيه اختلافا عظيما حتى قال إمام الحرمين « لا يتحرر فى الشبهه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود » ، وقال الآمدى « إن إطلاق اسم الشبهه والاختلاف فيه راجع الى الاصطلاحات اللفظية » . ويقول ابن السبكي « وقد تكاثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة - التى هى بين الطرد والمناسب - ولم أجد لأحد تعريفا صحیحا فيها » . وابن الأنبارى يقول فيه : « لست أرى فى مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه » . والسرفى هذا أن الوصف الشبهى وسط بين المناسب والطرد ، وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه عنهما عسيرا . ومعلوم أن هذه المنزلة لها مراتب تختلف قربا وبعدا ، كما أنها متنوعة ؛ فشبهه فى الأحكام ، وشبهه فى الصور . وكذلك المناسب الذى يشبهه تختلف المراتب جلاء وخفاء ، متنوع الأقسام اعتبارا وإلغاء وإرسالا . وإذا كانت العقول متفاوتة فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على آخر ، وهنا يقع الاختلاف فى

نوع هذا الوصف : أهو مناسب أم شبهى ؟ من أجل ذلك حار العلماء فى رسم هذا الشبه . وأقرب هذه الرسوم ثلاثة :

الأول : للقاضى أبى بكر الباقلانى كما نقله الآمدى وصاحب المنهاج عنه ، أنه الوصف المتعارن للحكم الذى لا يتناسب بالذات ولكنه يستلزم المناسب . .
والثانى : أنه الوصف الذى لا تظهر مناسبة بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الأحكام ، فنقله الآمدى وقال إنه قول أكثر المحققين ، وهو أقرب الى قواعد الأصول ، ويليه فى القرب مذهب القاضى أبى بكر .
والثالث : للإمام الرازى اختاره فى الرسالة البهائية ، أنه الوصف المتعارن للحكم الذى لا يتناسبه ولكن علم اعتبار الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، وللإمام الغزالى قول آخر يخال أنه مغاير لهذه ولكنه بالأمل نراه راجعا إليها . قال : الشبه لا بد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعل الحكم وإن لم يتناسب الحكم . .

فأنت ترى أن هذه التعاريف اتفقت على أن الوصف الشبهى وصف غير مناسب بذاته مقارن للحكم . وهذا بمثابة الجنس فى التعريف ؛ وهذا القدر فارق المناسب . ثم اختلفت فى الفصل الذى يميز عن الطردى بعد أن شمله الجنس . وتلك المعانى الثلاثة : استلزام المناسب ، واعتبار الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، والتفات الشارع فى بعض الأحكام - غير وجوده فى الوصف الطردى ، فيحصل التمييز بكل واحد منها .

مقارنة هذه الآراء وهل بينها تخالف ؟

وقبل ذكر المقارنة نشرح هذه التعريفات بالأمثلة :
مثال الأول ، وهو الشبه المستلزم للناسب : وصف للطهارة الذى جعل علة لوجوب النية فى التيمم حتى يقاس عليه الوضوء . وهو منقول عن الشافعى رضى الله عنه حيث قال : طهارتان فكيف يفترقان ؟ فإن الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية ، وإلا لا شترطت فى الطهارة عن النجس لكنها مستلزمة للناسب وهو العبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، لأن بالنية تمييز العبادة عن العادة .

ومثال الثاني ، وهو الذى ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الأحكام ،
 قولهم فى إزالة الخبث : طهارة تراد للصلاة فتعين فيها الماء ، كطهارة الحدث ، لأن
 المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين الماء غير ظاهرة ، إلا أننا لما
 رأينا الشارع نفت اليه واعتبره بأن رتب الحكم وهو تعين الماء عليه فى طهارة
 الحدث بالنسبة إلى الصلاة والطواف ومس المصحف ، غلب على ظننا أن هذا
 الوصف مناسب للحكم ، وأنه مشتمل على المصاحبة ، وذلك لأن الصلاة والطواف
 ومس المصحف اشترط الشارع فيها الطهارة عن الحدث المتعين فيها الماء . فإذا
 قلنا فى إزالة الخبث : طهارة عن الخبث تراد للصلاة ، فقد اجتمع فيها ثلاثة قيود :
 كونها طهارة ، وكونها عن الخبث ، وكونها تراد للصلاة . أما الأول والثالث
 فقد التفت الشارع إليهما ورتب الحكم وهو تعين الماء عليهما فى بعض الأحكام
 من الصلاة وغيرها ؛ وأما الثانى فلم يلتفت اليه فى شيء من الصور . ولا شك
 أن إلغاء غير المعبر أقرب وأنسب من إلغاء المعبر ، فكانت العلة المقتضية لحكم
 تعين الماء هى الطهارة التى تراد للصلاة ، وكونها عن خبث لا تأثير له فى المنع .

ومثال الثالث الذى علم من الشارع اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم
 القريب : الخلوة لإيجاب المهر ، فإنه غير مناسب للحكم ، لأن وجوب المهر فى مقابلة
 التمتع بالوطء ، ومجرد الخلوة وإن كان مظنة للوطء لا تستحق أن تقابل فى نظر
 العقول بالمال ، إلا أن جنس هذا الوصف اعتبره الشارع فى جنس الحكم حيث
 حرم الخلوة بالأجنبية ، لأنها مظنة للوطء ، فالجنس كون الخلوة مظنة للوطء المتحقق
 فى الخلوة بالأجنبية قد اعتبر فى جنس الوجوب وهو الحكم المطلق المتحقق
 فى التحريم . ولا يظن أن هذا من أقسام المناسب الذى اعتبر جنسه فى جنس
 الحكم ، لأن الغرض أن عين الوصف غير مناسب بخلافه هناك .

وهكذا مثلوا وصوروا تلك التعريفات ، ومنه يخيل للناظر أنها متغايرة .
 من أجل ذلك أخذ بعض العلماء يناقش ويعترض ويضعف بعضها ويرجع
 البعض الآخر .

ونحن إذا عرفنا الغرض الذى من أجله عرفوا وهو التمييز بينه وبين قسيميه :
 المناسب والطرء ، لم نتردد فى القول بأن كل واحد منها يميز ويصور الشبه ، وأنها

في الحقيقة متقاربة يجمعها معنى واحد وهو أنه : ما ليس مناسباً بالذات ولكنه يوم المناسبة ، وهذا الإيهام يتحقق باستلزام المناسب أو التفات الشارع إليه ، أو اعتبار جنسه في جنسه . وقد رأينا كثيراً من الأصوليين كالإمام الرازي ومن تبعه وابن الحاجب يذكر هذه الآراء ثم يمر عليها من غير ترجيح لبعضها ، وليس هذا غفلة منهم ، بل لما فهموه من تقاربها والتقاءها عند شيء واحد ، وأنها محصلة للغرض المقصود منها . كما وجدنا من صرح بالقرب بل بالاتحاد (١) كصاحب المسلم ، أو أشار إليه كالبدخشي في شرحه على المنهاج حيث صور بعض هذه المثل بما يجعله صالحاً لنوعين أو أكثر . وهي كذلك يمكن توجيهها بغير ما وجهت به حتى تغدو صالحة للجميع . فيقال في المثال الأول : إن وصف الطهارة غير مناسب بالذات ولكنه مناسب بوساطة التفات الشارع إليه في بعض الأحكام ؛ فإن الشارع أوجب النية في العبادة كالصلاة إجماعاً ، والطهارة قد تكون عبادة لأنها تقرب إلى الله ؛ فباعتبار ذات الطهارة لا تناسب ، وباعتبار التفات الشارع إليها في بعض الأحكام ناسبت ، وهو معنى المناسبة بالتبع أي بواسطة اقتضاء الطهارة وصف العبادة المناسب لاشتراط النية من حيث التقرب إلى الله . وإذا قلنا إن التفات الشارع إلى الوصف في بعض الأحكام أعم من اعتباره الجنس في الجنس أو مساو له ، أصبح المثال صالحاً لثلاثة .

ويقال في المثال الثاني وهو : إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء كأزالة الحدث لكونها طهارة تراد للصلاة : وصف الطهارة غير مناسب بذاته لوجوب الماء ولكنه مستلزم للناسب ، وهو اقتضاؤه وصف التعبد من حيث هو قربة إلى الله ، فيصلح مثلاً للأول ؛ كما يقال فيه أيضاً : إنه غير مناسب بذاته لكن الشارع اعتبر جنسه القريب وهو التطهر بالماء الذي هو أعم مما يراد للصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة ، فيصلح مثلاً للثالث . وهكذا يمكن إرجاع المثل بعضها إلى بعض فترجع الأقوال إلى شيء واحد ، وهو : الذي لا تعلم مناسبة من ذاته بل من شيء آخر ، أو الذي يوم المناسبة . ولا يمكن إنكار هذا لأن أحداً لا يقول إنه مناسب

(١) راجع المسلم ٢ ص ٣٠١ وما كتبه الشيخ بخيت في حواشيه على شرح الأسنوى توضيحاً

لعبارة المسلم ٣ ص ١٠٧ وما بعدها .

بالذات ، كما لا ينبغي المناسبة مطلقا ، وإلا فما الفرق إذا بينه وبين الطردى ؟ وسواء
غير عنه بما لا تعلم مناسبته من ذاته ، أو بما يؤهم المناسبة ، فكلاهما يتحقق بأحد
هذه الأمور الثلاثة : الاستلزام ، أو الالتفات ، أو اعتبار الجنس ، أو بغيرها
إن وجد . وليس المراد منه المناسب بالتبع حتى يمترض علينا بالتغاير بينه وبين
التفات الشارع إليه الخ .

بعد ذلك وجدت القرأني في مختصر التنقيح يقول ما نصه : « والشبه قال القاضى
أبو بكر : هو الوصف الذى لا يناسب بذاته ويستلزم المناسب لذاته ، وقد شهد
الشرع لتأثير جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، وهو ليس بحجة عند القاضى
منا ، اه فقد جمع بين الأمرين ونسبهما الى القاضى . فإن صح هذا النقل عن
القاضى فى العبارتين ، كان هو القاطع فى الاتحاد ، وأن اقتصراره أحيانا على العبارة
الاولى ، لفهمه التساوى ، وأن أى عبارة منها تؤدى الغرض المقصود .

بقى علينا ما قاله بعض الفضلاء بعد حكاية تعريف القاضى : وفيه نظر
من وجوه :

الاول : أن القياس الذى يجمع فيه بين الاصل والفرع بالوصف الشبهى
على ما قاله القاضى - هو المسمى بتمياس الدلالة ، وقياس الدلالة من قبيل قياس
العلة المقابل لقياس الشبه ؛ لأن الجمع فيه فى الواقع إنما هو بذلك اللازم المناسب ،
غير أنه اكتفى فى التعبير بما يستلزمه .

والثانى : أن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان
قياس العلة ؛ فلو كان قياس الشبه هو الذى جمع فيه بهذا الوصف الذى اعتبره
القاضى وصفا شبهيا ، لا يمكن أن يتحقق أبدا ، إذ لا يصح الإلحاق بهذا الوصف
مع وجود لازمه المناسب .

والثالث : لو كان قياس الشبه على ما قاله القاضى ، لا يصح قول الشافعى :
إن تعذر المناسب كان حجة ؛ فإنه على كلامه لا يتعذر المناسب أصلا ، اه
ملخصا من كلامه .

فإن هذا النظر بوجوه فيه نظر عندى . وذلك أن الأصوليين قسموا
القياس باعتبار العلة الى ثلاثة أقسام : قياس علة وهو ما صرح فيه بنفس العلة ،

وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بدليل العلة أى بما يلزمها كالزائحة الملازمة للشدة فى الخمر، وقياس فى معنى الأصل وهو ما لم يصرح فيه بشئ من ذلك .
 حكى هذا التقسيم الآمدى ومن بعده صاحب جمع الجوامع وصاحب المسلم وغيرهم . ويقول ابن قاسم فى آياته ^(١) البينات عند هذا التقسيم ما نصه : « قال شيخ الإسلام : قياس العلة هنا شامل لما إذا كانت المناسبة فى عليته ذاتية وغير ذاتية ، فهو أعم من قياس العلة فى قولهم : ولا يصار الى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة » اهـ .

فهذا يفيد أن قياس الشبه داخل فى قياس العلة بالمعنى الأعم المقابل لقياس الدلالة ، وأن قياس العلة له إطلاقان : إطلاق فى مقابلة قياس الشبه والطرده وهو ما ذكرت فيه العلة وكانت مناسبة بالذات ، وآخر فى مقابلة قياس الدلالة وهو ما ذكرت فيه العلة المناسبة ذاتا أو تبعا . فقول صاحب النظر فى الوجه الأول « وقياس الدلالة من قبيل قياس العلة المقابل لقياس الشبه » غير واضح ، لأنه خلاف تصريحهم بأن قياس الدلالة مقابل لقياس العلة بالمعنى الأعم الشامل لقياس الشبه ، وأن المراد بقياس العلة المقابل لقياس الشبه هو قياس الإخالة . يدل على ذلك تقسيم الآمدى للقياس باعتبار الطريق المثبت لليلة إلى : قياس إخالة وقياس شبه ، وقياس السبر ، وقياس الاطراد .

وقوله فى الوجه الثانى : « إن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة ، لا يضير القاضى فى شئ » ، لأن المراد بقياس العلة المقدم على قياس الشبه هو قياس الإخالة ؛ وطبيعى لا يابجا إلى المناسب بالتبع مع وجود المناسب بالذات . وقوله : لا يمكن أن يتحقق أبدا ، غير واضح ، لأنه ممكن عند خفاء اللازم المناسب ، وعدم ظهور غير الوصف الشبهى ؛ فإن المجتهد إذا وجدده لا يعلل به إلا إذا بحث عن التفات الشارع إليه أو عن لازمه ، فإن وجدده تمسك به ، ولا يخرج بهذا عن كونه شبيها إلى مصاف الأوصاف المناسبة الذاتية ، كما لا يخرج القياس عن كونه قياس شبه .

(١) ٤ - ١٧٢ وقوله البينات فى حاشيته أيضا فى ج ٢ ص ٢٢٠ .

قال السعد في حواشيه ^(١) على شرح العنصر في بحث الطرد : « إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية ، اهـ .
وحينئذ يندفع جوابه عن الاعتراض على ذلك النظر بوجوهه ^(٢) ، بأنه مبنى على أن اللازم المناسب معلوم ، ويجوز أن يكون مراد القاضى أنه المستلزم للناسب من غير أن يعلم ذلك اللازم المناسب ، وإنما علمنا استلزامه له من التفات الشارع إليه ، فيرجع تعريفه إلى التعريف الصحيح ، بأنهم ^(٣) أطبقوا على التمثيل بهذا المثال وبينوا عين ذلك المناسب ؛ لأن ^(٤) تبيينهم لذلك اللازم المناسب لا يخرج الوصف الشبهى عن كونه شبهيا ، كيف وأنه لم يثبت كونه شبهيا إلا بعد بيان ذلك اللازم ، وقبله كان أقرب إلى الطردى منه إلى المناسب ؟ وأما قياس الدلالة فالعلة فيه غير مذكورة ، وذكر ما يلزمها لا يجعله علة ، ولا يقول أحد إن هذا المذكور علة ، بل السكل متفق على أنه يدل على العلة فقط . وبالتأمل نجد التقسيم إلى مناسب وشبه وطردى باعتبار مناسبة العلة المذكورة ، يعنى أن المدعى علة قد يكون مناسبة بذاته ، أو غير مناسب أصلا ، أو مناسبة مناسبة غير ذاتية ، والتقسيم إلى قياس علة وقياس دلالة باعتبار المذكور في الكلام ، فإذا ذكرت العلة نفسها كان قياس علة ، وإن ذكر ما يدل عليها كان قياس دلالة الخ . وشتان ما بين الأمرين . وإذا كان المذكور في قياس الدلالة هو دليل العلة لا نفسها ، فلا يبعد أن يكون ما دل عليه وصفا شبهيا غير مناسب بذاته .
وقوله في الوجه الثالث : « لو كان لما صح قول الشافعى الخ » لا يخفى رده بعد ما سبق .

بعد ذلك وجدت إمام الحرمين ^(٥) يقول في مراتب الاقيسة : ونحن نذكر أجمع طريقة الاصحاب وأحوالها ، ثم نذكر ما عندنا في معناها ومغزاها ؛ قالوا : أولها إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق من طريق الفحوى . الى أن قال : والقسم الرابع قياس المعنى ، وهو أن يثبت حكم في أصل فيستنبط له المستنبط معنى ويثبت بمسلك من المسالك ، وشرط هذا القسم أن يكون المعنى مناسبا للحكم بخيلا مشعرا به . والقسم

(١) ٢٠ ص ٣٤٦ (٢) الاعتراض على النظر

(٣) جواب صاحب النظر (٤) دفع هذا الجواب

(٥) ص ٢٤٩ وما بعدها

الخامس قياس الشبه ، وألحق ملحقون قياس الدلالة بهذه الأقسام واعتقدوه قسما سادسا ، ولا معنى لعدده قسما على حياله وجزءا على استقلاله ، فانه يقع تارة منبثا عن معنى ، وتارة شها ، وهو في طوره لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه .

وهذا يدلنا على أن هذه الاسماء وتلك التقسيمات أمور اصطلاحية مختلفة باختلاف الأشخاص والأنظار ، وأن قياس الدلالة قد يكون من قياس الشبه وفي هذه الحالة يخالف قياس المعنى ، فلا ينبغي أن نرد المذاهب باتحاد مدلولات الألفاظ عند البعض ، بينما تختلف عند آخرين . وما علينا إلا حكاية التعريفات في هذه المسألة ، ونتركها كما تركها السابقون من غير مناقشة ولا ترجيح مادام التمييز حاصلًا بكل تعريف . ثم ننتقل الى الكلام في صحة هذا الوصف أو فساده وهل يصلح للتعليل به أولا ؟ وهو موضوع المسألة الآتية .

المسألة الثانية في حجيتها

حكى علماء الأصول في هذا الموضع أقوالا ثمانية ؛ منها ثلاثة في أصل الحجية ، والخمسة الباقية في بيان الراجح من الأشباه ، وهي متفرعة على مذهب القائلين بصحة عليّة الشبه ؛ فمنهم من يعتبر المشابهة في الصورة فقط ، ومنهم من يعتبر المشابهة في الحكم وحدها ، وفريق ثالث يعتبر التي في الحكم أولا ثم التي ترجع الى الصورة ثانيا ، وفريق رابع يعتبرهما على السواء ، وفريق خامس يعتبرها فيما يغلب على الظن أنه مناط الحكم . وهذا اختيار إمام الحرمين حيث قال في برهانه : « وقدّم الأصوليون أشباه الأحكام على الأشباه الحسية ، وليس الأمر على الإطلاق ؛ فإن الأمر يختلف بالمطلوب ؛ فإن كان المطلوب أمرا محسوسا فالشبه الحسيّ أخص به وأمس له كطلب المثل في الجزء ، وإن كان المطلوب حكما فالشبه الحكمي حينئذ أقرب » اهـ .

وليس محل بحثنا إلا كون الوصف الشبهى صالحا للعلية أولا ؛ فلنضرب صفحا عن هذه الأقوال ، ولنقتصر على المطلوب ، فنقول : المذاهب في حجية الشبه كما حكاه الأصوليون ثلاثة :

المذهب الأول : أنه ليس بعلة . وينبئ عليه عدم صحة قياس الشبه ، وكون الشبه بالمعنى المصدري مسلکا للعلية . وهو منسوب الى الخفية ، وفريق من الشافعية كأبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الشيرازي والصيرفي وغيرهم ، وفريق من المالكية منهم القاضي عبد الوهاب كما حكاه القرافي في مختصر التنقيح ، وإحدى الروايتين عند الحنابلة كما قاله صفي الدين البغدادى الحنبلي في قواعد الأصول .

المذهب الثاني : أن الوصف الشبهى صالح للعلية ، وأن قياس الشبه حجة ، والشبه بالمعنى المصدري مسلک من مسالك الغلة . وهو منسوب الى الجمهور الشافعي وأتباعه وإحدى الروايتين عند الحنابلة ، وحكاه القرافي عن المالكية فيما نقله الزركشى في البحر المحيط .

المذهب الثالث : أن الوصف الشبهى ليس علة يقاس بها ، إلا إذا ثبتت عليه بمسلك من مسالك العلة كالنص والإجماع . وخلاصته أن مجرد الشبه الذى قالوه لا يثبت العلية ، وهو رأى ابن الحاجب .

ومن العلماء من يحكى هذا المذهب بصورة أخرى : « قياس الشبه حجة ، وإن الوصف الشبهى يصح أن يعتبر علة ، ولكن مع عدم اعتبار الشبه بالمعنى المصدري مسلکا وطريقا دالا على علية الوصف الشبهى لضعفه ، بل لا بد من إثبات علية بمسلك آخر . » وهذا يشعر بأنه مخالف للرأى الأول ، لأنه يفارقه فى أن هذا الوصف يصح أن يكون علة وأن قياس الشبه حجة ، ويتحد معه فى أن الشبه بالمعنى المصدري ليس مسلکا . وكأن أصحاب المذهب الأول يمنعون صلاح هذا الوصف للعلية إذا ثبتت عليه بمسلك آخر ، ويرتبون عليه منع حجية قياس الشبه . ولا أدري هل وجد من علماء الأصول من يقول إن الوصف إذا ثبتت عليه بالنص أو الإجماع مثلا لا يكون علة إن كان شبهيا ؟

والذى يغلب على الظنون أن الوصف إذا نص عليه أو أجمع على علية كان علة وإن كان شبهيا بهذا المعنى ، لا أعلم فى ذلك خلافا بين القائلين بالقياس ، والنزاع إنما هو فيما إذا لم يكن معه شيء من ذلك .

ونحن إذا ألقينا نظرة على هذا الوصف الشبهى المتنازع فيه ، وجدناه غير مناسب لذاته ، كما أنه غير منصوص على علية ولا يجمع عليها ، وأنه يشبه المناسب

من ناحية التفات الشارع إليه في بعض الأحكام ، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم أو استلزامه المناسب ، على الخلاف في التعبير . وبعبارة أخرى : وجدنا فيه ما يومه المناسبة بأحد هذه الأمور ، ولذلك سمى شبيها ، فالشبه حينئذ لا يتحقق ولا يطلق إلا إذا اجتمع الأمران : عدم المناسبة الذاتية ، وإيهام المناسبة .

وهنا يقوم النزاع في إيهام المناسبة بما ذكر : هل يكفي في جعل الوصف علة ، أو لا بد من شيء آخر يثبت العلية ؟ فأصحاب المذهب الثاني : نعم هذا القدر كاف ، وغيرهم لا يكفي بل لا بد من دليل صحيح مثبت . وهذا القدر متفق عليه بين أصحاب المذهب الأول وبين ابن الحاجب صاحب المذهب الثالث . فالكل لا يتنازع في أن هذا الوصف لا يعطل به ، كما لا يتمتع أحد من التعليل به إذا ثبت بدليل آخر غير المناسبة . وفي هذا يقول ابن الهمام : « وأما الشبه عند الشافعية فليس من المسالك في نفس الأمر ، لأنها المثبتة لعلية الوصف ، والشبه تثبت عليته بها ، والمراد به هنا ما مناسبتة ليست لذاته بل يشبه الوصف المناسب لذاته ، فيحتاج في إثبات عليته إلى المثبت لها ، فلا يصح إنكاره . أي علية الشبه - بعد إثبات كونه علة بالدليل ، غير أنه لا يثبت بالإخالة بل بالنص أو الإجماع أو السبر عند القائلين به ، وإلا كان الشبه هو المناسب المشهور وليس إياه ، اهـ مع زيادة من التيسير . وعبارة ابن الحاجب : « وتثبت علية الشبه بجميع المسالك ، وفي إثباته بتخريج المناط نظر ، ومن ثم قيل : هو الذي لا تثبت مناسبتة إلا بدليل منفصل ، ومنهم من قال : ما يومه المناسبة » اهـ .

وأنت إذا عرفت أن صاحب المقالة قالها بصدد الكلام على المسالك الصحيحة والفاسدة ، ولمّا وجد غيره عد الشبه بالمعنى المصدرى مسلّكا وهو لا يرتضى ذلك ، رد عليه أبلغ رد بأن الشبه تثبت عليته بجميع المسالك ، ومعناه أن الشبه ليس بشيء في سبيل العلل بل هو كأي وصف كان لا يكون علة إلا بمسلّك صحيح ، وأن الوصف لا يكون علة بمجرد الادعاء بل لا بد له من دليل ، وأنه لا فرق بين وصف ووصف ما دام الأمر موكولا إلى الدليل الصحيح « المسلك » - أدركت أنه لا قيعة لكون الوصف شبيها عند ابن الحاجب ، وأنه لا يخالف المتكرين لعليته ، وأن مذهبه ليس مذهبا ثالثا بل هو عين مذهبهم .

ثم يقال بعد ذلك : هل ابن الحاجب يسمى القياس الذى جمع فيه هذا الوصف
 الشبهى بعد إثبات عليته بالنص مثلا ، قياس شبه ، حتى يقال إن قياس الشبه حجة
 عنده ؟ لم أجد لابن الحاجب تصريحاً بذلك ، وغاية ما وقفت عليه أنى وجدت
 السعد فى حواشيه فى بحث الطرد قال : « إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك
 العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية ، اهـ ولا أظن أن أحدا يمنع تلك
 التسمية خصوصا إذا أرادوا تمييز الأقيسة عن بعضها ؛ ولو فرض وجود من
 يمنع هذه التسمية من المانعين لعليته مع اتفاقه فيما عدا ذلك مع ابن الحاجب ،
 كان النزاع فى شئ بعيد عن محل الخلاف هنا ، وحينئذ لم يكن معنا إلا مذهبان :
 مذهب النافين لعليته ، ومذهب المعترفين بها .

الاستدلال للفريقين

استدل النافون أولا : بأن الشبه ليس بمناسب ، وكل ما ليس بمناسب مردود
 بالإجماع ، فالشبه مردود بالإجماع ، فعليته غير صحيحة .

نوقش هذا الدليل بما حاصله : ما مرادكم من عدم المناسبة فى الصغرى ؟ إن
 كانت الذاتية ، سلمت الصغرى ومنعت الكبرى ، لأن المناسب بالتبع مختلف فيه فلا
 إجماع على رده ، وإن كانت مطلقا ولو تبعا سلمنا الكبرى ومنعنا الصغرى ، لأن الشبه
 مناسب بالتبع .

وعندى أن وضع الدليل بهذه الصورة ليس كما ينبغى ، وما هو إلا من صنع
 الجدل الذى لا يفيد ، لأن النافين لا ينكرون هذا القدر من المناسبة فى الشبه ، كما
 لا يدعى المشتبون مناسبته الذاتية ؛ فالأولى لهم بل الواجب عليهم إقامة الدليل على أن
 هذا القدر من المناسبة لا يكفي لإثبات العلية ؛ ولا يمكنهم إنكار أن هذا يفيد ظنا ما
 حتى يفارق الطردى الذى اتفق فيه الأمران : المناسبة وإفادة الظن . وإذا انتهى
 الأمر الى هذا الحد فيكون محل الاستدلال هو : هل هذا القدر من الظن
 معتبر شرعا حتى نعترف بعلية ما أفاده ، أو غير معتبر فلغيه مع ما أفاده ؟ .

وليس أمامي الآن للنافين إلا مجرد الدعوى بأنه ظن ضعيف فلا يعتبر ، ومثل هذا لا يعتمد به في ساحة الحجاج . فلنؤخر الفصل فيه إذن حتى نرى أدلة المثبتين .

وثانيا : بأن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة ، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه .

وما أشبه هذا بسابقه في مجرد الادعاء الذي لا يسند له دليل ؟ ولا يسلم له ذلك إلا إذا ثبت عنده استقرار تام لأقيستهم ، وأظنه لم يقف عليه بعد ، وكيف يسلم هذا الادعاء مع أنهم مقتدون برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قد أشار إليه في بعض الأحاديث ؟ . ولعل قياسهم في مسألة الجسد مع الإخوة من هذا النوع لمن تأملها .

استدل القائلون بالبلية بأدلة كثيرة تقتصر على ما يظن فيه الدلالة .

قالوا أولا : إن هذا القدر من المناسبة الحاصل في الوصف الشبهى بالتفات الشارع ، أو باعتبار الجنس الخ ، أو باستلزام المناسب ، كاف في الظن بالعلية ، ومثل هذا الظن لا يهدر ، فوجب التمسك به حيث لا سبيل الى غيره .

بيانه كما قال الآمدي : أنا إذا رأينا حكما ثابتا عقيب وصفين أحدهما شبهى والآخر طردى ، فلا يخلو إما أن يكون الحكم ثابتا لمصلحة أولا لمصلحة ؛ لاجرائه أن يقال بالثاني إذ الحكم الشرعى لا يخلو عنها ، فلم يبق إلا الأول وهو أنه لمصلحة ، وتلك المصلحة لا يخلو إما أن تكون في ضمن الوصف الشبهى أو الطردى لعدم ما سواهما ، ولا يخفى أن اشتغال الوصف الشبهى على المصلحة أغلب على الظن من اشتغال الطردى عليها ، لأن الطردى مجزوم بنفى مناسبه ، والشبهى متردد فيه على ما تقرر ، وإذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به في الشرعيات على ما قرر في موضعه .

وبتقرير الدليل بهذا الوجه يجعله صالحا للاحتجاج ما دام المخالف يسلم بأن هذا الحكم معلل ، وأنه لا بد له من علة ، وأن الفرض عدم وجود ما هو أقوى منه ولا يبق للمخالف باب يدخل منه لإضعافه إن سلم وجود حكم يخلو عن وصف مناسب ، وله أن يمنع وجود مثل هذه الصورة .

وهناك ينتقل الكلام الى النزاع في وجود هذا النوع في مسائل الفقه ،
ولا يخلص النافين إلا استعراض أقيسة الأئمة كلها . وتطبيق ميزان المناسبة عليها ،
فإن شملها ثبت مدعاهم ، وإن عجزوا - ولا أراهم إلا عاجزين - لزمهم القول بالشبه .

وإن نظرة واحدة لما في الفقه من الأقيسة لكافية في إثبات الشبه وحجتيه
حيث يوجد منه الشيء الكثير . من أجل ذلك قال الغزالي « ولعل جل أقيسة
الفقهاء ترجع إليه إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة
المصلحية » . ولو فرض إمكان إرجاع بعض ما يبدو فيه التعليل بالشبه الى المناسب
بالبحث عن المناسبة حتى تظهر فلا يمكن في البعض الآخر . وفي هذا يقول
الغزالي في آخر بحث الشبه : « وربما ينقدح لبعض المنكرين للشبه في بعض
الأمثلة إثبات العلية بتأثير أو مناسبة ، أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره ، فيقول :
هو مأخذ هذه العلل لا ما ذكرته من الإيهام ، فيقول : لا يطرد ذلك في جميع
الأمثلة ، وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا المناظر ، وعدد
انتفائه يبقى ما ذكرته من الإيهام ، اهـ .

وهذا الدليل فيه غناء للشبتهين .

قالوا ثانيا : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نبه عليه في قوله للسائل
عن امرأته التي ولدت غلاما أسود « لعل عرقا نزعته » . ووجهه أن النبي صلى الله
عليه وسلم شبه حال هذا السائل في نزع العرق من أصوله بنزع العرق
من أصول الفحل .

والخلاصة : أن الشبه لا يصار إليه إلا عند فقدان ما هو أعلى منه ، فهو
في موضع الضرورة ، وهي تقدر بتدريها . حكى الإجماع على ذلك غير واحد
من الأصوليين كالقاضي وابن السبكي .

واعلم أن القول بالشبه ثبت عن الأئمة في استدلالهم ، كقول أبي حنيفة
رضي الله عنه في إلحاقه التشهد الثاني بالاول في عدم الوجوب : تشهد فلا يجب
كالتشهد الاول ، وقوله في أن مسح الرأس لا يتكرر مسح الرأس لا يتكرر
تشبهها له بمسح الخف والتيمم ، والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياسا
على التيمم ومسح الخف » . ومحاولة الحنفية في هذا المثال أن يجعلوه من المؤثر

حيث قالوا : ظهر تأثير المسح في التخفيف في الخف والتيمم فهو تعليل بمؤثر ، لا يفيدهم ، لأن التأثير لا يثبت بمجرد الادعاء عندهم ، والمخالف لا يسلم تعليل الأصل بما علوه ، بل يقول : لعله تعبد أو معلل بمعنى آخر غير التخفيف ، لأن تكراره يؤدي الى تمزيق الخف ، الى غير ذلك .

وقال الشافعي : « طهارتان فكيف يفترقان » في وجوب النية في الوضوء قياسا على التيمم . وقال ابن حنبل في إلحاقه الجلوس الاول بالثاني في الوجوب : « أحد الجلوسين في الصلاة فيجب كالجلوس الأخير ، . . وقال محمد بن الحسن في قتل الحر بالعبد : « كيف يكون نفسان تقتل بصاحبتهما إن قتلتهما الأخرى ولا تقتل بها الأخرى إن قتلتها ؟ » وأبو بكر الأصم فيما نقله الجصاص في أصوله عنه يقول : « إن ترك القعدة في آخر الصلاة لا يفسدها لاتفاق الجميع على أن ترك القعدة الأولى لا يفسدها . قال : ولا شيء أشبه بالقعدة من قعدة أخرى غيرها هما مفعولتان في صلاة واحدة ، فوجب قياس إحداهما على الأخرى . . وقال في نفي فرض القراءة في الصلاة : « اتفق الجميع على نفي إيجاب سائر الأذكار المفعولة في الصلاة كتسييح الركوع وغيره فكذلك القراءة فإن الكل مفعول في صلاة واحدة . . وقد نقل الغزالي كثيرا من هذا النوع عنهم في المستصفي وشفاء الغليل . وإذا ثبت ذلك فما وجه إنكار الاتباع ؟ فهو لاء الحنفية أنكروا في أصولهم واشتهرت هذه المقالة عندهم حتى غدا من مسلمات المذهب أن العلة لا تكون إلا مؤثرة ، أما الإحالة والمناسب المرسل ، أما الشبه والطرء ، فكل ذلك مردود غير معترف به . ونحن نسلم لهم أن علة مؤثرة كما صوروها هي من أقوى العلل في باب الاستنباط ، لكن لو كانت كل أقيسة الفقه من هذا النوع ؛ كما نسلم أن هذه القيود من أحكام القيود لو أمكن السير عايتها . ولكن يظهر أن علل الفروع شيء ، وعلل الأصول شيء آخر . علل الفروع قيلت عند الاستنباط فسارت في طريق واسع ، وعلل الأصول استنبطت حينما وجهت الطعون اليهم بأنهم أهل رأي يشرعون بالهوى ، وأن العلل إذا لم تكن منصوصة لا قيمة لها . حاولوا بهذا الصنيع تقريب وجهة النظر ونفي الشبهة ، فقالوا : العلل عندنا لا تصح إلا إذا ثبت اعتبارها وهو معنى تأثيرها ، ثم ردوا كل ما غير ذلك . فاذا ما اعترض عليهم بتفريع عن أمتهم مخالف لهذه القيود تكفوا في تطبيق القاعدة ،

فإن توصلوا الى الغرض فيها وإلا سلكوا بها طريقا آخر، كقولهم : يجوز العمل قبل ظهور التأثير ، وما هذا التجويز إلا حل لهذا القيد كما سبق .

وهنا مسائل الحنفية النافية للشبه : هل تمنعون أن يغلب على ظن المجتهد عليه الوصف الشبهى ؟ فإن أجابوا بنعم أتبعناه بسؤال آخر عبارته : أجتهدون أنتم حتى تقبل شهادتكم بوجود هذا الظن أو عدمه ؟ كيف وقد سدتم بابه وأحكمتم الإغلاق بدعوى الإجماع على ذلك ؟ فإن ادعوا الاجتهاد ومنعوا حصول الظن قلنا لهم : عدم وجود الظن عندكم ليس دليلا على عدمه عند غيركم مادامت الأفهام متفاوتة ؛ وإن منعوا أنفسهم ذلك ، قلنا لهم : خلوا الطريق لأهلها وفوضوا النزاع الى أصحابه وكلاوا الظان الى المجتهدين .

وما أحسن مقالة الجصاص فى هذا ، وطريق الممل الشرعية وترجيح بعضها على بعض ، الاجتهاد وغالب الظن ، وقول الغزالى « إن لكل مسألة ذوقا خاصا بها ، فلنفوض ذلك الى رأى المجتهد » .

وهاهم الشافعية مع تصريح إمامهم باختيار الشبه فى أصوله وفروعه ، أنكره منهم منكرون ، وأوله آخرون . وكيف ساغ للقاضى أبى بكر فى مختصر التقريب وأبى اسحاق الشيرازى فى اللمع أن يقولوا : إن اعتبار الشبه مأثور عن الشافعى رضى الله عنه ، ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته فى الأصول ، وكلامه مؤول بحمول على قياس العلة ، فانه ترجيح بكثرة الأشباه ، ويجوز ترجيح بها ؟ وما هذا إلا تأثر بكلام المخالف ، وإلا فكيف يصح هذا التأويل مع قول الإمام الشافعى « إن تعذر المناسب كان الشبه حجة » . ويكفى اعتراف جمهورهم بصحته .

وأما المالكية فقد قال القرطبى : إن الشبه حجة عند أصحابنا . وكذلك القرافى لم يحك الإنكار عن أحد منهم إلا عن القاضى عبد الوهاب . وقال الزركشى : إن الغزالى فى شفاء الغليل نقل القول بالشبه عن الإمام مالك رضى الله عنه كما سبق فى بحث الطرد .

وليس بين يدى الآن مثل أمثل بها من مذهبه .

وأما الخاتمة: فقد ثبت ذلك عن إمامهم، وصرح من كتب في الأصول منهم بأنه إحدى الروايتين عندهم. وإذا كان القياس عند الإمام أحمد في موضع الضرورة فلو ألجأت الضرورة إلى استعمال الشبهة وجب العمل به عنده.

والذي ترجح عندي الآن هو العمل بالشبهة في هذه الدائرة الضيقة، لا إطلاقاً، حتى يزاحم المناسب، وهو الصحيح عند المثبتين. وأما النفي فقد علمت ما فيه من ضعف الدليل، ومخالفته لما نقل عن الأئمة، رضى الله عنهم. والله أعلم.

المبحث الثالث في المناسب

وفيه مسائل

المسألة الأولى في تعريفه

المناسب لغة : هو الملائم . يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أى ملائم له .
وأما اصطلاحاً فقد كثرت تعاريفه عند الأصوليين ، وأولوه عنايتهم : بتحقيق معناه
مرة ، وتفصيل الأقسام باعتبارات كثيرة مرة أخرى . وهو تحقيق بهذه العناية ،
فانه لب القياس ميدان الاجتهاد الواسع الذى سبحت فى بحاره عقول المجتهدين
وأتباعهم ، وحلقت فى سمائه أفكار الفقهاء والأصوليين ، فأتوا من أبحاثه بما لا مزيد
عليه لمستزيد ، وأحاطوه بسياج منيع يرد عنه كل مهاجم عنيد ، وسلحوه بسلاح
قوى يدفع كل اعتداء من المخالفين .

ولإنما بحول الله وقوته نسوق لك جملة من هذه التعريفات مرتبين لها حسب
أزمنة أصحابها ، وهى وإن كانت متقاربة المعنى إلا أنها تختلف فى صورها وأشكالها
تبعاً لاختلاف الأنظار فى جامعيتها ومانعيتها ؛ فقد يرى أحدهم فى تعريف من سبقه
نوع قصور فيزيد قيدها ، أو يحذف قيدها ، أو يتركه ويلجأ الى تغييره من أساسه .
ولإليك عباراتهم فيه :

أول تعريف وقفنا عليه لأبى زيد الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ : المناسب
« هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ثم أردفه بأنه يصلح حجة للنظر
دون المناظر ، لأن العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله ؛ وأما المناظر فيقول :
لم يقبله عقلى ، وقبول عقلك لا يكون حجة على » .

وإذا عرفت أنه حنفى شرط فى وجوب العمل وإلزام المناظر ظهور تأثير الوصف شرعا مع تجويزه العمل قبل ظهور هذا التأثير ، بل هو حامل لواء هذا الاشتراط من الخفية ولم يعرف عن أحد قبله - هان عليك الأمر وصرفت النظر عن كل اعتراض وجه إليه ، وأصبحت فى غنى عن أجوبة المستصرين لهذا التعريف .

وقولهم إنه يمكن إثباته فى المناظرة ببيان مناسبه بوجه واضح ، وحينئذ لا يمكن للمناظر إنكاره ، وإذا وقع كان عنادا لا يلتفت إليه - لا يستقيم على رأى أبى زيد ؛ لأن هذا البيان عنده لا يكون إلا بإثبات اعتباره شرعا ، الذى هو معنى التأثير عنده حتى يكون ملزما ، وهى مرتبة أخرى فوق المناسبة . وكلامنا الآن فى المناسب بالمعنى الأعم المنقسم الى المؤثر وغيره .

التعريف الثانى للغزالى المتوفى سنة ٥٥٥ هـ : المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم كقولنا حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذى هو مناط التكليف وهو مناسب ، لا كقولنا حرمت الخمر لأنها تقذف بالزبد ، أو لأنها تحفظ بالذن ، فان ذلك غير مناسب . وهذا التعريف قاله بصدد بيان هل مجرد المناسبة يكفى فى إثبات العلية أولا ؟ وعلى هذا يكون التعريف للمناسب بالمعنى الأعم المختلف فيه ، لأن من تأمل الأقسام للمناسب وجد هذا القدر فيها ، ويزاد فى كل قسم ما يميزه عن غيره من اعتبار وعدمه .

التعريف الثالث والرابع للرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ قال : من لا يعطل أحكام الله يقول : المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات . ومعنى هذا أن المناسب هو الوصف الملائم ضم الحكم اليه لأفعال العقلاء فى العادات ، أى لما يحصل منهم فى مطرد العادة من ضمهم الشئ إلى ما يوافقهم كضمهم اللؤلؤة الى ما يوافقها فى الصغر والكبر . وملاءمة ضم الحكم الى الوصف لأفعال العقلاء لما يترتب على مشروعية هذا الحكم لذلك الوصف من المصلحة أو دفع المفسد .

قال : ومن يعلمها يقول : المناسب هو ما يفضى الى ما يوافق الإنسان تحصيله

أو إبقاء . ويعبر عن التحصيل بجلب المنفعة ، وعن الإبقاء بدفع المضرة . ومعناه أنه الوصف المفضى الى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا . كما نقله الأسنوى عنه .

التعريف الخامس للآمدى المتوفى سنة ٦٣٠ هـ قال بعد أن ساق تعريف الدبوسى واعترض عليه بأنه لا يصلح حجة في المناظرة : « المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم ، وسواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا ، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة . ثم قال : وهو غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعاق والارتباط ، وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال إنه مناسب له ، ا هـ

هذه هي أصول التعريفات ، وما جاء بعدها راجع إليها بزيادة أو حذف . من ذلك تعريف ابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ : « المناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذى يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة . » وهذا بعينه تعريف الأمدى ، إلا أن ابن الحاجب لم يبين المقصود بما هو مقصود من شرع الحكم أو مقصود للعقلاء ؛ وعبارته محتملة لها على السواء ؛ ولكن شارحه العضد فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء ؛ فالخالفه جاءت من هذا التفسير . وسر هذا كما قاله السعدى في حواشيه « فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لثلاثتهم أن المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور ، لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً ، فلو عرف كونه مناسباً بذلك كان دوراً ، ا هـ .

ومن ذلك تعريف البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ فى منهاجه : « المناسب هو ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا » . وهو بتأمل يسير نراه راجعا الى تعريف الرازى الثانى . وذلك لأن الوصف الجالب من حيث ترتب الحكم عليه هو بعينه الوصف المفضى الى الجالب .

ومن ذلك تعريف القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ فى مختصر التقيج ، بأنه : ما تضمن مصلحة أو درء مفسدة ؛ فالأول كالغنى علة لوجوب الزكاة ، والثانى

كالإسكار علة لتحريم الخمر . وهذا يرجع الى تعريف الرازى أو تعريف الآمدى ؛
لأن معنى تضمنه المصلحة الخ ، أن يكون يترتب الحكم عليه مفضيا اليها .

ونحن إزاء هذه الآراء لا نعرض لمناقشة ولا ترجيح حيث إنها أمور متقاربة
كما قال الجلال المحلى فى شرحه لجمع الجوامع . بيان هذا أن ما يصدق عليه أنه ملائم
لأفعال العقلاء ، يصدق عليه ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ويصدق عليه
ما يترتب على إضافة الحكم اليه مصلحة ، ويصدق عليه ما يجلب للإنسان نفعا الخ .
لأن العقول لا تقبله إلا إذا كان يترتب عليه مصلحة ، وإن كانت المصالح تتفاوت
فى نظر العقول .

ولكن الأمر الذى لا يغفل عنه فيها هو أنها مجتمعة على أن المصلحة المترتبة
على ربط الحكم بالوصف هى الميزان الذى يعرف به المناسبة ، ففى خلا ذلك الوصف
عنها خرج عن دائرة المناسبة ، ومتى وجدت وجدت لا فرق فى ذلك بين قول
القاتلين بتعليل أحكام الله تعالى والممانعين . وإنما الفرق بينهما يظهر فى أن الممانعين
يمنعون كون هذه المصالح عللا غائية باعثة ، والمجيزين يقولون لا مانع من ذلك .

ويمكننا إذاً أن نعرّف المناسب تعريفا عاما يصلح لكل من الفريقين فنقول :
هو الوصف الملائم للحكم بحيث يترتب عليه مصلحة ، سواء كانت مقصودة
من شرع الحكم أو غير مقصودة .

قالوا وهذه التعريفات للناسب بالمعنى الأعم ، سواء كان منصوفا عليه
أو مجمعا عليه أو مستنبطا . وأما المناسب بالمعنى الأخص فهو : الوصف المعين
للعلية بمجرد إبداء المناسبة أى اللغوية وهى الملاءمة بينه وبين الحكم من غير
نص ولا إجماع .

وهو وضع هذا فيما إذا نص على الحكم فقط من غير تصريح بالعلة ، فيقوم المجتهد
باستنباطها بطريق المناسبة ، ويسمى هذا النوع تخريج المناط عند من يردّ ما عدا
المناسبة من طرق المستنبطة . وأما من يعترف بغيرها فيسمى كل هذه الطرق من
سبب وتقسيم ودوران وغيرها ، تخريج المناط ، فهو يكون عاما وخاصة باختلاف
القاتلين بغير المناسبة والممانعين .

والحاصل أن تخريج المناط هو استنباط العلة الغير المنصوصة بطريقها . فن
قصر الطرق على المناسبة سوى بينهما ؛ ومن أجاز الاستنباط بغيرها جعله أعم منها ؛
وحينئذ لا داعى الى الإنكار على ابن الحاجب الذى سوى بينهما ، لأن تسميته
هذه تابعة لعدم اعتباره لغير المناسبة طريقا صحيحا .

المسألة الثانية فى تقسيمه وذكر طائفة من طرقهم فيه

قسم الأصوليون المناسب عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة . فتقسم باعتبار
ذات المناسبة الى حقيقى وإقناعى ؛ وآخر باعتبار المقصود الحاصل من ترتب
الحكم عليه الى دنيوى وأخروى . والاول الى ضرورى وحاجى وتحسينى .
وثالث باعتبار إفضائه الى المقصود الى ما يفضى اليه قطعا أو ظنا أو شكاً أو وهما ،
أو ما يقطع باتفائه فى بعض الصور . ورابع باعتبار اعتبار الشارع إياه الى
معتبر وملغى ومسكوت عنه وهو المرسل . وهذا التقسيم الأخير هو مقصودنا
بالبحث لاتصاله بما قبله من البحوث ، كما أنه أهم مباحث المناسب الذى يعطينا
صورة جلية لما يطل به من الأوصاف المناسبة باتفاق ، وما هو مردود باتفاق ،
وما هو مختلف فيه .

وقد اضطربت فيه كلمات علماء الأصول وكثرت طرائقهم . وأكثر هذه
الطرق لغير الحنفية . فالغزالى له طريقه ، والرازى له طريقه ، والآمدى كذلك ،
وابن الحاجب وابن السبكى كل منهما له طريقه . وأما الحنفية المتقدمون فاكتفوا
من هذا التقسيم بالمؤثر ، وهو الذى ظهر تأثيره شرعا باعتبار الشارع إياه فى غير
هذا الموضع وهو المقبول عندهم ؛ وغير المؤثر ، ويعبرون عنه بالخيال والطرده ،
وهو مردود فى نظرهم كما قيل .

وأما المتأخرون الذين تأثروا بكتب المخالفين فقد شاركهم فى التقسيم ،
كل يختار ما يروق فى نظره من تلك الطرق وإن أدى الى التلفيق بين جمع منها ،
ومع هذا فلم يخالفوا من تقدمهم فى الاختيار المقصور على المؤثر فقط بعد توسيع
دائرته حتى شمل أقساما قال بها المخالف كان يظن عدم قبول الحنفية إياها .
وما هذا إلا توضيح وشرح لكلام سلفهم . وأما تلك الطرق لغيرهم فيخال أنها

متباينة في بادية الرأي، وعند تدبرها وتطبيق أمثلتها يظهر أن المخالفة لم تذهب بعيدا، بل هي قاصرة على زيادة بعض الأقسام تارة، أو تغاير في الاسم مرة أخرى، وغالبها يرجع إلى التقسيم العقلي بصرف النظر عن الواقع في الفروع؛ ولذلك تجد صعوبة في التمثيل. وإذا عرفت أنهم من المتكلمين الذين طريقتهم تأصيل القواعد في ذاتها غير ملاحظين تطبيقها على الفقه، وأن همهم إنما هو القاعدة فقط - لم تستبعد ذلك منهم. وفي هذا يقول الغزالي: وعلى الأصولي التقسيم، وعلى الفقيه الأمثلة.

ولنا إذا كرون بعض هذه الطرق بجملة، ثم نوازن بينها، لنرى مبلغ التخالف فيها حتى يظهر لنا مواضع الوفاق والخلاف.

طريقة الغزالي:

يقول رضى الله عنه بعد أن عرّف المناسب: وينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب. وعرف المؤثر بأنه ما ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص. قال: وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة نحو حديث: «من مس ذكره فليتوضأ»؛ فإنا نقيس عليه مس ذكر غيره.

وعرف الملائم بما لم يظهر تأثير عينه في عين الحكم لكن ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم؛ نحو تعليل عدم قضاء الحائض الصلاة بالحرج اللازم من التكرار؛ فإن هذا الوصف لم يظهر تأثير عينه في عين الحكم ولكن ظهر تأثير جنسه وهو المشقة في جنس الحكم وهو التخفيف. ونحو تحريم قليل الننيذ قياسا على قليل الخمر بأن القليل يدعو إلى الكثير، فإنه ظهر تأثير جنس الوصف وهو الخلوة الداعية إلى الزنا في جنس الحكم وهو التحريم.

وعرف الغريب بما لم يظهر تأثيره ولا ملائمه لجنس تصرفات الشارع. ومثاله المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث، لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل؛ فإن التعليل بالمعاملة بنقيض المقصود مناسب لكن ليس له اعتبار في موضع آخر فكان غير ملائم فبقيت مناسبة غريبة. ثم قال: إن المؤثر مقبول بالاتفاق، وكذا الملائم وإن خالف الدبوسى فهو قائل به وسماه مؤثرا، وأما الغريب فحل اجتهاد.

وفي موضع آخر يقول : المعنى باعتبار الملائمة وشهادة الأصل المعين
أربعة أقسام :

- (١) ملائم يشهد له أصل معين ، يقبل قطعاً عند القائسين .
- (٢) مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين ، فلا يقبل بالاتفاق ، فإنه استحسان ووضع للشرع بالرأى . ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعاملته بنقيض قصده .
- (٣) مناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم ، فهو في محل الاجتهاد .
- (٤) مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال بالمرسل ، وهو أيضاً في محل الاجتهاد . ومراده بشهادة الأصل المعين كما قاله في شفاء الغليل أنه مستنبط منه من حيث إن الحكم أثبت شرعاً على وفقه .

وفي موضع ثالث « في بيان مراتب الأقيسة » يقول : إن القياس أربعة أنواع : المؤثر ، ثم المناسب ، ثم الشبه ، ثم الطرد . والمؤثر يعرف كونه مؤثراً بنص أو إجماع أو سبر حاصر . وأعلها المؤثر وهو ما ظهر تأثيره في الحكم ، أى الذى عرف إضافة الحكم إليه وجعله مناطاً . وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة ؛ لأنه إما أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم ، أو تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه في عين ذلك الحكم .

فالأول : هو الذى يقال له إنه في معنى الأصل ، وهو المقطوع به الذى ربما يعترف به منكرو القياس . والثانى : خصصناه باسم المؤثر ، وعبارته : « وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه » . والثالث باسم الملائم . والرابع سميناه بالمناسب الغريب .

وفي موضع رابع « في بحث الاستصلاح » قسم المصلحة بالإضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها ، وهو حجة يرجع حاصلها الى

القياس ، وقسم شهد لبطلانها وهو مردود بالاتفاق ، وقسم لم يشهد الشرع
للبطلانها ولا لاعتبارها على معنى أنه لم يوجد أصل معين يدل على ذلك .
قال : وهذا في محل النظر . ثم قسم المصلحة إلى ضرورة وحاجية وتحسينية .
ثم قال : الضرورية تقبل ولو لم يدل عليها أصل معين بشرط عمومها وقطعيتها ؛ وأما
الآخران فلا يجوز الحكم بهما من غير شهادة أصل معين إلا أن يجرى مجرى وضع
الضرورات ، وحينئذ لا بعد في أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد ، وإن لم يشهد الشرع
بالرأى فهو كالاستحسان ، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس ، اهـ ملخصاً .

هذه فصوص الإمام الغزالي في المستصفي في عدة مواضع ، وهي بهذا الوضع
ترينا كيف بدأ هذا التقسيم ، وبمقارنة بينه وبين تقسيم غيره من المتأخرين عن
سيأتي كلامهم بعد ، يظهر لنا مقدار المحاولة التي بذلها الأصوليون لضبط هذه
الأنواع .

وخلاصة هذه الطريقة - التي هي أول طريقة وجدت فيما أعلم إذا استثنينا
ما قاله أستاذه إمام الحرمين من كلام موجز - أن مجرد المناسبة وحدها لا تنكفي
في العلية ، بل لا بد معها من شهادة الشرع إما بتأثير بنص ، أو إجماع ، أو بملازمة
التي فسرنا باعتبار الجنس في الجنس ، أو بشهادة أصل معين الذي فسرنا باعتبار
النوع في النوع . وأن المرسل أو المصلحة المرسلة وهي ما اعتبر الشرع جنسها
في جنس الحكم فختلف فيها ، وأما التي لا اعتبار لها أصلاً فردودة بالاتفاق .

فالأقسام عنده ستة : اثنان مقبولان بالاتفاق : المؤثر ، والمناسب الملائم
الذي شهد له أصل معين ؛ واثنان مختلف فيها وهما المناسب الذي شهد له أصل
معين فقط المسمى عنده بالغريب ، والمناسب الملائم من غير شهادة أصل
معين المسمى بالمصالح المرسلة . واثنان متفق على عدم قبولهما ، وهما المناسب
مناسبة مجردة عن الملازمة وشهادة الأصل المعين ، والمناسب المجرد إذا
ورد من الشرع ما يلغيه من نص أو إجماع . فاذا أخرجنا من هذه الأقسام

المؤثر وهو ما ثبتت عليه بالنص أو الإجماع ، بقي للناسب المستبطن الذى الكلام فيه أقسام خمسة .

قد يقال إنه اضطرب فى إطلاق المؤثر ، فمرة يقول : هو ما ظهر تأثيره فى عين الحكم بنص أو إجماع ، وأخرى يقول : خصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه فى جنس الحكم . كما اضطرب فى إطلاق الغريب ، فبينما يقول فى التقسيم الأول : الغريب ما لم يظهر تأثيره ولا ملامته بل ناسب فقط ، إذ تراه يقول : إن ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم خصصناه باسم المناسب الغريب .

ويمكن دفع هذا بأن الغرض التمييز بين الأقسام فقط ولا مانع من إطلاق الاسم على نوعين بالاشتراك . على أنه يقال فى الأول : لا اضطراب بل المؤثر عنده نوعان : ما أثر عينه فى عين الحكم ، وما أثر عينه فى جنس الحكم . وفى الثانى : إن تعريف الغريب فى التقسيم الأول بما لم يظهر تأثيره ولا ملامته ، لا ينافى إطلاقه على ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم الذى هو الإطلاق الآخر له ، لأن التأثير المنفى هناك تأثير العين فى العين ، والملازمة تأثير الجنس فى الجنس ؛ وحيث أن يكون شاملا لصورتين : ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم ، وما لم يظهر فيه ذلك بل اتنى تأثيره مطلقا بعد اتفاقهما فى انتفاء تأثير العين فى العين والملازمة التى هى تأثير الجنس فى الجنس .

طريقة الإمام الرازى :

خلاصتها : الوصف المناسب إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه أو لا يعلم واحد منهما . أما القسم الأول فهو على أربعة أقسام ، لأنه إما أن يكون نوعه معتبرا فى نوع الحكم أو فى جنسه ، أو يكون جنسه معتبرا فى نوع ذلك الحكم أو فى جنسه ، ومثل للأول بالسكر فى تحريم الخمر حيث يلحق به النيذ ، ومثل للثانى بالأخوة من الأب والام تقتضى التقدم فى الميراث فيتماس عليه فى النكاح ؛ فالأخوة نوع واحد فى الموضعين ، وولاية النكاح غير ولاية الإرث ، ولكن بينهما مجانسة حيث يجمعهما مطلق الولاية . ومثل للثالث بالمشقة التى يمل بها إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض ؛ فإن هذا الوصف لم يعتبر عينه لا فى عين الحكم ولا فى جنسه ولكن اعتبر جنسها وهو المشقة فى السفر

في نوع الحكم وهو إسقاط الركعتين ، وبجمع الكل جنس واحد هو مطلق المشقة ومطلق الإسقاط . ومثل للرابع بتعليل الأحكام بالحكم التي لا يشهد لها أصول معينة ، مثل أن عليا رضى الله عنه أقام الشرب مقام القذف ، إقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة . ثم قال : وأما المناسب الذي علم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلا . وأما الثالث الذي لا يعلم أن الشرع ألغاه أو اعتبره فذلك الذي يكون وصفا أخص من كونه وصفا مصلحيا . وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة . ثم قسم الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين إلى أربعة أقسام كالغزالي ، إلا أنه زاد التثليل ، فقال :

أجدها : ملائم شهد له أصل معين ، وهو الذي أثر نوعه في نوع الحكم ، أو أثر جنسه في جنس الحكم ، وهو متفق على قبوله بين القائسين كقياس المتقل على الجارح .

وثانيها : مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين ، فهذا مردود بالإجماع ، ومثل له بجرمان القتال لو لم يرد فيه نص .

وثالثها : مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين بالاعتبار ، وهو الذي اعتبر جنسه في جنس الحكم ولم يوجد له أصل معين يدل على اعتبار نوعه في نوعه . وهذا هو المصالح المرسلة .

ورابعها : مناسب شهد له أصل معين ولكنه غير ملائم ، أى شهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كعنى الإسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل ، وقد شهد لهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الأصول ، وهذا هو المسمى بالمنااسب الغريب .

فقد جعل الفارق بين المقبول وغيره اعتبار الشارع له وعدم اعتباره كما في التقسيم الأول ، والملاءمة وشهادة الأصل المعين وعدمهما كما في التقسيم الثاني ، لكنه لم يفسر لنا الاعتبار : هل هو اعتباره بالنص على عليته أو الإجماع عليها ، أو بترتيب الحكم على وفقه حتى يكون التقسيم للناسب مطلقا منصوصا عليه

أو غير منصوص على الاحتمال الأول، أو للمناسب الذى ثبتت عليه بهجرد المناسبة .
وبعبارة أخرى للناسب المستتب على الاحتمال الثانى ، وعبارته محتملة للأمريين .
طريقة الآمدى :

قال ما خلاصته : الوصف المناسب إما أن يكون معتبرا فى نظر الشارع أولا ؛
فالأول إما أن يكون بنص أو إجماع أو بترتيب الحكم على وفقه فى صورة
بنص أو إجماع ، فإن كان معتبرا بنص أو إجماع فيسمى المؤثر ، وإن كان اعتباره
بترتيب الحكم على وفقه فى صورة فالذى تقتضيه القسمة العقلية تسعة أقسام ؛
لأنه إما أن يكون معتبرا بخصوص وصفه أو بعموم وصفه أو بخصوصه
وعمومه ، والأول إما أن يكون معتبرا فى عين الحكم المعلن أو فى جنسه أو
فى عينه وجنسه ، والثانى والثالث كذلك ؛ وإما أن لم يكن الوصف معتبرا فلا
يخلو إما أن يظهر مع ذلك إلغاؤه أو لم يظهر منه ذلك . هذه جملة الأقسام ، غير
أن الواقع منها فى الشرع لا يزيد على خمسة .

الأول : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم
وعوم الوصف فى عموم الحكم فى أصل آخر ؛ وهذا القسم هو المبر عنه بالملائم ،
وهو متفق عليه بين القائسين ومختلف فيما عداه . مثاله قياس القتل بالمتقل على
القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ، وقد ظهر تأثير عينه فى عين الحكم وهو
وجوب القتل بالمحدد ، وتأثير جنسه وهو الجنائية على المحل المعصوم بالقتل فى جنس
القتل من حيث هو قصاص فى الأيدى .

والثانى : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم
فقط من غير أن يظهر اعتبار عينه فى جنس ذلك الحكم فى أصل آخر متفق
عليه ، ولا جنسه فى عين ذلك الحكم ، ولا جنسه فى جنسه ، ولا دل على كونه علة
نص ولا إجماع ؛ وهذا هو المناسب الغريب ، وهو مختلف فيه . ومثاله اعتبار
الإسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم النص ، ولم يظهر تأثير عينه فى جنس الحكم
ولا جنسه فى عينه ولا جنسه ، ولا إجماع على ذلك ، فإن هذا الوصف يناسب
تحريم النبيذ .

والثالث : أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم

فقط من غير اعتبار عينه في عينه ولا جنسه في عينه ولا في جنسه ولا دل عليه نص ولا إجماع ؛ وهذا من جنس المناسب الغريب المختلف فيه أيضا . مثاله اعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لإسقاط الصلاة وإسقاط الركعتين فقط .

والرابع : المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر إلغاؤه في صورة . ويسمى المناسب المرسل . مثاله ترس الكفار بالمسلمين ، وهو مختلف فيه .

والخامس : المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بوجه من الوجوه السابقة وظهر مع ذلك إلغاؤه وإعراض الشارع عنه في صورة ؛ وهذا متفق على رده . ومثاله فتوى يحيى بن يحيى بإيجاب شهرين في كفارة الملك الذي جامع عمدا في نهار رمضان .

فقد بين مواضع الاتفاق والاختلاف مع بيان الاعتبار المراد في العلة المستنبطة ، وهو ما يكون بترتيب الحكم على وفق الوصف . وأما ما يكون بالنص أو الإجماع فهو المؤثر وليس مما نحن فيه .

طريقة ابن الحاجب :

قسم المناسب الى أربعة أقسام : مؤثر ، وملائم ، ومرسل ، وغريب ووجه الحصر أن المناسب إما معتبر شرعا أو لا ؛ الثاني المرسل ؛ والأول إما معتبر بالنص أو الإجماع على علية عينه في عين الحكم ، أو بترتيب الحكم على وفقه ، على معنى ثبوت الحكم معه في محل آخر بدون نص على أنه علة لهذا الحكم . والأول هو المؤثر . والثاني إن ثبت مع هذا الترتيب اعتبار الشارع عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه بنص أو إجماع فهو الملائم ؛ وإن لم يثبت مع هذا الترتيب ذلك الاعتبار فهو الغريب . ثم المرسل إما أن يثبت إلغاؤه بترتيب الحكم على ضده أو لا والثاني إما أن يثبت^(١) اعتبار

(١) قد يقال كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا ، وهل هذا إلا تهافت ؟ والجواب كما قال السعد في التلويح أن معنى الاعتبار شرعا عند الإطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلا تنافي .

الشارع عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو في عينه بنص أو إجماع أو لا .
فإن ثبت فهو محل خلاف ، ويسمى ملائم المرسل ، وإلا فردود بالاتفاق

فتمحصل من هذا أن مجموع الأقسام عشرة : واحد مؤثر ، وثلاثة ملائم ، وواحد غريب ، وخمسة مرسل ؛ منها ثلاثة ملائم ، وواحد معلوم الإلغاء .
وقد صرح برد معلوم الإلغاء وغريب المرسل بالاتفاق ، وأن ملائم المرسل محل خلاف . والغزالي قبله بشروط . ولم يصرح في المعتبر بأقسامه بشيء ، وهو بأقسامه محل وفاق ما عدا الغريب ، فقد حكى الغزالي وغيره الخلاف فيه . وهو في هذا التقسيم قد قسم المناسب مطلقا بصرف النظر عن كونه منصوفا أو مجمعا عليه أو مستنبطا ، ومراده استيفاء الأقسام . ثم بين أن الاعتبار أنواع : (١) اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالنص على عليته أو الإجماع كذلك ، وهذا يخرج العلة عن كونها مستنبطة . (٢) اعتبار لعين الوصف في عين الحكم لا بتنقيص ولا لإيماء على العلية ولكن بترتيب الحكم عليه في محل آخر . (٣) اعتبار لعين الوصف في جنس الحكم أو لجنسه في جنس الحكم أو في عينه بنص أو إجماع . وهذان في المستنبطة ، فإن اجتمعا كان الوصف مناسبا ملائما مقبولا بالاتفاق ، وإن انفرد أحدهما دون الآخر كان المناسب محل خلاف ، فإن وجد الترتيب فقط كان الوصف مناسبا غريبا ، وإن وجد الثاني كان مرسلا ملائما ، وإن انعدم كان الوصف مردودا بالاتفاق سواء رتب الشارح الحكم على ضده أو لا ، يعني سواء صرح بإلغائه أو لا .

بقي لنا في هذا التقسيم نظر ، وهو أنه جعل المرسل شاملا للمردود الملغى والمختلف فيه ، مع أن لفظة الإرسال تنفي عن عدم الإلغاء ، كما تنفي عن عدم الاعتبار . وقد لاحظ غير هذا المعنى عند التقسيم إلى مائتات اعتباره وما ثبت إلغاؤه ومرسل مسكوت عن اعتباره وإلغائه . فكيف يخالف القوم في اصطلاحهم ! وما وجه هذه التسمية عنده ؟ .

قد يجاب بأنه أراد بالإرسال الإرسال عن قيد الاعتبار فقط ، صارفا النظر عن كونه مقيدا بالإلغاء أو لا ، وتلك عادة العلماء من جميع الطوائف عند

تقسمهم لآى شىء ، يقولون : هذا الشىء إما أن يكون كذا أولا ، والثانى إما أن يكون كذا أولا ، ويسدون مدلول النفي فى « أولا ، مرسلا . والخطب سهل مادام لم يخالف فى المعنى ، فما جعله غيره معلوم الإلغاء مقابلا للمرسل وجعله هو قسما من المرسل اتفق معهم على رده . وتلك أسماء اصطلاحية الغرض منها تمييز الأقسام المقبولة من غيرها ، وليست أسماء شرعية حتى يقال إنه خالفها . ولكن يعكر على هذا التفسير تقسيمه المرسل الى مائتة إلغاؤه والى ما لم يثبت ذلك فيه ، والثانى الى ما ثبت اعتبار الشارع له أولا .

فالأولى أن نقول فى الجواب : مراده بالإرسال الإرسال عن أصل معين وهو الذى لم يثبت الوصف المعلن به مع الحكم فى محل آخر . وحينئذ يصح التقسيم : تقسيم الذى له أصل معين الى ما ثبتت عليه وصف الأصل فيه بالنص أو الإجماع أو باعتبار جنسه الخ ، وتقسيم الثانى الذى ليس أصل معين إلى مائتة إلغاؤه والى ما لم يثبت فيه ذلك ، والثانى الى ما اعتبر جنسه الخ والى ما لم يعتبر .

يدل لما قلناه قول ابن الهمام فى هذا التقسيم على اصطلاح الشافعية : « المؤثر ما اعتبر عينه فى عين الحكم بنص أو إجماع ، والملائم ما ثبت معه فى الأصل مع ثبوت اعتبار عينه فى جنس الحكم بنص أو إجماع الخ ، والغريب ما لم يثبت سوى العين فى العين فى المحل ولا نص ولا إجماع على اعتبار عينه فى جنسه الخ ، فإن لم يثبت الوصف مع الحكم أصلا فالمرسل ، وينقسم الى كذا وكذا » . فانه قد عير فى جانب الملائم بثبوت الوصف مع الحكم فى الأصل مع اعتباره بنوع من أنواع الاعتبار الثلاثة فى محل آخر غير الأصل المقيس عليه . وفى الغريب بمجرد ثبوت الوصف مع الحكم خاليا عن الاعتبار ، وفى المرسل بعدم الثبوت ، ومعناه عدم أصل مخصوص . وبهذا يندفع الاعتراض ، لولا أن التقسيم للمناسيب بحسب اعتبار الشارع وعدمه لا بحسب وجود الأصل المعين وعدمه . ويمكن الجواب بأنه لا مانع من ذلك ، فإن الأقسام موجودة للمعتبر والملقى والمسكوت عنه ، ولكن فى طى التقسيم الى ماله أصل وما ليس له أصل . بل أقول : إن هذا أوضح فى التقسيم حيث بين المعتبر من غير المعتبر من كلا النوعين .

طريقة ابن السبكي :

وتتلخص — كما يؤخذ من جميع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وبعض حواشيه وتقرير العلامة الشريفي — في أن الوصف المناسب ينقسم من حيث اعتبار الشارع له الى أربعة أقسام : مؤثر وملائم وغريب ومرسل . ووجه الحصر أن الوصف إما أن يعلم اعتباره أولاً . والاول إما أن يعتبر بنص أو إجماع على أنه علة أو بترتيب الحكم على وفقه ، فالاول هو المؤثر ، والثاني هو الملائم ، والذي لم يعلم اعتباره إن دل الدليل على إلغائه فهو الغريب وإلا فهو المرسل . قال : والمؤثر والملائم متفق على التعليل بهما كما اتفق على منع التعليل بالغريب ، والمرسل مختلف فيه على أقوال .

تفصيل الأنواع بالتعريف والتثليل :

المؤثر : هو ما ثبت بالنص أو الإجماع أنه علة . مثاله حديث مس الذكر ، وحديث : إنها من الطوافين عليكم والطوافات .

والملائم : هو ما ثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه في محل آخر بسبب اعتبار جنسه في جنس الحكم أو في عينه أو عينه في جنس الحكم بنص أو إجماع . ومعنى هذا أن الدليل على اعتبار الشارع عين هذا الوصف علة لعين هذا الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بأن يثبت الحكم معه في محل آخر ، لكن لا نقول إنه اعتبره بالترتيب إلا إذا كان ذلك الاعتبار معلوماً بسبب اعتباره بنص أو إجماع في الجملة ؛ وبهذا يكون له أصل معين يشهد له بالاعتبار . توضيح ذلك بالمثال :

إذا قلنا ثبتت ولاية النكاح على الثيب الصغيرة قياساً على البكر الصغيرة بجامع الصغر ؛ فالصغر وصف مناسب يترتب على ترتيب الحكم عليه مصلحة لكن لم يثبت عليه الصغر هنا لا بنص ولا إجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه في البكر الصغيرة . وذلك لأن معنا محال ثلاثة : الأول نكاح البكر الصغيرة وهو الأصل ، والثاني نكاح الثيب الصغيرة وهو الفرع ، والثالث محل الجنس وهو المال . فالاول ثبت الحكم مع الوصف فيه لكن بدون نص ولا إجماع على العلية ، بل العلة تختلف فيها أهي الصغر أم البكارة أم هما معا ؟ . لكننا رجحنا عليه الصغر لأننا وجدنا الشارع اعتبره في موضع آخر في جنس الحكم وهو ولاية المال بالإجماع . قد يقال : إن الإجماع على اعتباره في ولاية المال وليس هذا جنساً .

والجواب : أن الإجماع على الأول إجماع على الثاني لأن جنسه داخل في النوع ، فثبت لدينا عاية الصغر باعتبار الشارع لها بالترتيب المتسبب عن اعتبار عينه في جنس الحكم بالإجماع ، فيثبت الحكم هنا به ، ولولا اعتبار عينه في جنس الحكم ما ترجح لنا ذلك ، وحينئذ يكون مجرد وجود الوصف مع الحكم في محل آخر غير مفيد لاعتبار الشارع ، وهو ما سماه ابن الحاجب غريب المناسب .

والسلامة ثلاثة أنواع : الأول : ما اعتبر فيه عين الوصف في جنس الحكم كما في المثال السابق .

والثاني : ما اعتبر فيه جنس الوصف في جنس الحكم . ومثاله أن يقال : يجب القصاص في القتل بالمتقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جنائية عمد عدوان ؛ فإن هذا الوصف لم تثبت عليته بالنص ولا الإجماع بل بترتيب الحكم عليه في محل آخر وهو القتل بالمحدد ولم ينص على أنه العلة وحده كما لم يجمع عليه ، بل يحتمل كونه علة وحده أو مع كونه بالمحدد ؛ لكننا وجدنا الشارع اعتبر جنسه وهو مطلق جنائية العمد العدوان الشامل للجناية على النفس والأطراف والمال في جنس الحكم وهو مطلق القصاص الشامل للقصاص في النفس والقصاص في الأطراف وغيرهما من القوى بالنص والإجماع ، لأن النص في الجناية على الأطراف مطلق لم يقيد بمحدد ولا بغيره ، وكذلك الإجماع انعقد على أن الجناية على الأطراف موجبة للقصاص مطلقا سواء كان ذلك بمحدد أو بمتقل .

الثالث : ما اعتبر جنسه في عين الحكم ، ومثاله أن يقال : الجمع جائز في الحضر مع المطر على القول به قياسا على السفر بجامع الحرج . فالحكم رخصة الجمع وهو واحد ، والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانتقطاع ، وبالمطر وهو التأذى به ، وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالنص والإجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج الذي يقول به أبو حنيفة رضي الله عنه .

والغريب : هو ما لم يعلم اعتباره ودل الدليل على إلغائه كفتوى يحيى بن يحيى ؛ فإن النص دل على اعتبار الإعتاق ابتداء لا فرق بين ملك وغيره . وسمى غريبا لبعده عن الاعتبار .

والمرسل : هو المناسب الذي لم يدل الدليل على اعتباره ولا إلغائه، وسمى مرسلا لإرساله أى إطلاقه عما يدل على واحد من الاعتبار والإلغاء، ويعبر عنه بالمصالح المرسلة، وفيه الخلاف.

وهذه الطريقة تخالف طريقة ابن الحاجب والآمدى في عددهما من الأقسام المناسب الغريب: فالآمدى جعله قسمين: ما اعتبر فيه خصوص الوصف في خصوص الحكم فقط من غير اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في جنسه ولا في عينه، وما اعتبر فيه جنس الوصف في جنس الحكم فقط كذلك. وابن الحاجب جعله قسما واحدا وهو ما اعتبر فيه عين الوصف في عين الحكم بالترتيب فقط. وتوافق طريقة الآمدى في تقسيم غير المعبر الى مرسل ومعلوم الإلغاء؛ وتخالف طريقة ابن الحاجب في المرسل حيث جعله شاملا لمعلوم الإلغاء والغريب والملائم.

هذا وقد قال الشيخ الشريفي في تقريره - مع زيادة توضيح - : إنه لا مخالفة بين المصنف وابن السبكي، وبين ابن الحاجب، كما توهم عبارة السعد في حواشيه؛ لأن ابن الحاجب اعتبر في ملائم المناسب الجنس القريب، وفي المرسل الجنس البعيد، فخرج غريب المناسب عن الملائم في الأول، لأن المعبر في الغريب هو الجنس البعيد، وانقسم المرسل الى ملائم وغريب. وأما ابن السبكي فقد اعتبر في الملائم الجنس البعيد فشمل الغريب عند ابن الحاجب، وفي المرسل الجنس القريب فلم يشمل إلا الملائم المختلف فيه.

وفي هذا نظر، لأن المناسب الغريب عند الآمدى وابن الحاجب من مواضع الخلاف، بخلاف الملائم عندهما فهو متفق على قبوله. وابن السبكي جعل الملائم محل وفاق، وهو وإن لم يصرح بذلك إلا أن تصريحه في غير المعبر الذي دل الدليل على إلغائه بالاتفاق على رده، وفي المرسل بحكاية الخلاف فيه وسكوته في الملائم - يدل على أنه متفق على قبوله، ولو كان فيه خلاف لنبه عليه، فكيف يقال إن الملائم عنده وهو متفق عليه، يشمل الغريب عند غيره وهو مختلف فيه ؟

مقارنة بين هذه الطرق

هذه جملة من طرائق القوم في التقسيم، وهي كما ترى مختلفة مضطربة، كل يذهب فيها مذهبا يخاله صحيحا أضبط من غيره.

وفي هذا يقول التاج في تكملة الإبهاج - كما نقله الشيخ بجيت عنه : وعبارات المصنفين في التعبير عن هذه الأقسام مضطربة، والامر فيه قريب، لكونه أمرا اصطلاحيا. ويقول صاحب المسلم بعد اختياره تقسيما : وهذا ما عولنا عليه مما في كتب الشافعية، وقد اختلفوا اختلافا كثيرا.

وغرض هؤلاء العلماء من تلك التقسيمات هو محاولة ضبط الأقسام ليعرف منها المقبول من غيره، وإن كان الضبط في ذاته عسيرا جدا كما قال الرازي عند تقسيمه : « ولا يمكن ضبط هذه الأقسام الكثيرة، والله سبحانه أعلم بحقائقها، أو كما قال الغزالي : « إن ضبط هذا الجنس بالضوابط السلكية عسير، بل للمجتهد في كل مسألة ذوق خاص يختص بها، فلنفوض ذلك الى رأى المجتهد ». وفي موضع آخر يقول : « وبالجمله اذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن لكن يتبع الظن والظن على مراتب، وأقواه المؤثر، ودونه الملائم، ودونه المناسب الذي لا يلائم، وهو أيضا درجات يختلف باختلاف قوة المناسبة، وربما يورث الظن لبعض المجتهدين في بعض المواضع، فلا يقطع بطلانه، ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا، بل لكل مسألة ذوق خاص ينبغى أن ينظر فيه المجتهد، اهـ

واذا كان كذلك فطول الكلام في المقارنة والترجيح لا يفيد، وإنما المقصود من ذكرها ومقارنتها هو الوقوف على مواضع الوفاق والخلاف، كي يكون الاستدلال للتنازعين على هدى. فأقول وبالله أعتصم :

أجمع طريقة في نظري استوفت الأقسام كلها هي طريقة ابن الحاجب ؛ فلنجمعها أساسا ، وفيها ينص على أن المؤثر أى العلة التى ثبتت عليتها بنص أو إجماع متفق على قبولها . كما أن الملائم وهو الذى رتب الشارع الحكم عليه فى محل آخر واعتبر جنسه فى عينه وبالعكس أو جنسه فى جنسه بنص أو إجماع ، محل وفاق كذلك . ووافقه على هذا من سبقه : الغزالي والرازي والآمدى ، على خلاف فى عدد أقسام الملائم .

وأما غريب المناسب فهو وإن لم يحك فيه خلافا ، إلا أن من سبقه حكوا فيه الخلاف . فالغزالي والرازي عبرا عنه بالمناسب الذى شهد له أصل معين من غير ملامة . ثم قالوا : وهو فى محل الاجتهاد . والآمدى عبر عنه بما اعتبر الشارع فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم ، أو عمومته فى عمومته فقط ، من غير اعتبار عينه فى جنسه ، إلى آخر الأقسام ؛ وهو معنى نفي ملامة الوصف عند الغزالي والرازي ؛ ثم قال : وهو مختلف فيه ، وابن السبكي لم يعده .

وأما ما دل الدليل على إلغائه مع عدم اعتباره الذى جعله قسما من المرسل ، فقد حكى الاتفاق على رده ، ووافقه من سبقه ؛ وفيه يقول الرازي : وأما المناسب الذى علم أن الشارع ألغاه فهو غير معتبر أصلا ، ومن قبله الغزالي حكى الاتفاق كذلك ؛ وعبر عنه الآمدى بالمناسب الذى لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار ، وظهر مع ذلك إلغاؤه ، وحكى الاتفاق على رده كذلك ؛ وابن السبكي عبر عنه بما لم يعتبر ، ودل الدليل على إلغائه ، وسماه غريبا .

وأما ملائم المرسل عنده ، فقد حكى فيه الخلاف ، والكل يوافقه على ذلك ، وهو الذى عبر عنه الغزالي والرازي بالملائم الذى لم يشهد له أصل معين ؛ وهو المسمى بالمصالح المرسل . والآمدى وابن السبكي عبرا عنه بالمناسب الذى لم يشهد له دليل بالاعتبار ولا بالإلغاء .

وأما غريب المرسل الذى عرّفه بأنه غير المعبر ولم يدل دليل على إلغائه ، وحكى الاتفاق على رده ، فقد سبقه الغزالي والرازي إلى حكاية ذلك الاتفاق ، وإن لم يسمياه بذلك الاسم ، حيث قالوا : الوصف المناسب الذى لا يشهد له أصل معين

ولا يلزم، مردود بالاتفاق . وأما الآمدى وابن السبكي ، فلم يتعرضا له بذلك ؛
وظاهر كلامهما في المرسل المختلف فيه : أنه ما كان فيه اعتبار من الشارع . وهما
وإن لم يقيدا المرسل هنا بذلك ، فقد قيداه في بحث المصالح المرسلة بأكثر من هذا .

قال الآمدى ^(١) في بحث المصالح المرسلة : « اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية
وغيرهم على امتناع التمسك به ، وهو الحق ، إلا ما نقل عن مالك رضى الله عنه ،
أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه ، ولعل النقل إن صح عنه ، فالأشبه
أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة
قطعا ، لا فيما كان من المصالح غير الضرورية ، ولا كلى ، ولا وقوعه قطعى ، اه
وهذه العبارة ، وإن كان مغاليا فيها ، مخالفا لها المنقول عن الإمام مالك رضى
الله عنه ، إلا أنها تشير إلى أن المرسل الذى حكى فيه الخلاف هو المرسل المقيد ،
لا كل مرسل . وكذلك ابن السبكي في هذا البحث ، قيد هو وشارحه وأصحاب
حواشيه محل الخلاف . فتلخص من هذا أن الخلاف منحصر في موضعين :

الاول : المناسب الغريب ، والثاني ملائم المرسل ؛ وما عداهما فمتفق عليه
إما بالقبول أو بالرد ، وحيثئذ استدعى الأمر إلى عقد مسألتين :

المسألة الثالثة في التعليل بالمناسب الغريب

مقدمة : يذكر الأصوليون في هذا الموضوع خلافا في الإخالة ، وبعبارة أخرى
في الوصف الخيل ، وينسبون جواز التعليل به إلى الشافعية ، والمنع إلى الحنفية .
وغيرنا في هذه المقدمة البحث عن ذلك الخيل : هل يتفق مع المناسب
الغريب فنجمل الكلام عليهما في هذه المسألة ، أو يختلفان فنقرده لكل منهما
مسألة ؟ فنقول :

أما الغريب : فقد سمعت ما فيه في المسألة السابقة . ويتلخص ذلك في أنه
وصف مناسب في محل الفرع المراد لإثبات الحكم له قد وجد في محل آخر أثبت

(١) الاحكام ج ٣ ص ١٢٨ .

الشارع فيه حكما مع عدم نص أو إجماع على أن هذا الوصف بذاته علة لهذا الحكم، كما لم يوجد اعتبار الشارع له بنوع من أنواع الاعتبار السابقة « الجنس في الجنس أو العين، أو العين في الجنس »، في محل ثالث بنص أو إجماع، كقولنا في مطلق زوجته ثلاثا في مرض الموت؛ إنه فعل فعلا لغرض فاسد وهو الإضرار بالزوجة بحرمانها من الميراث فيعامل بنقيض مقصوده، فهذا وصف مناسب يترتب على ترتيب الحكم عليه مصلحة هي منع تبادى الأزواج في ذلك الفعل « الطلاق في المرض » فرارا من الإرث الذي شرعه الله وجعله فريضة محكمة؛ ولم نجد نصا ولا إجماعا يدل على عليته، وكل ما لدينا أنا وجدنا هذا الحكم، حكم به الشارع في محل فيه هذا الوصف؛ وجدناه في قاتل مورثه، حرمه الشارع من الإرث؛ والعلة هناك محتملة أن تكون هي ذات القتل المنصوص عليه، أو كونه فعلا محرما لغرض فاسد؛ حرمه ليكشف الناس عن القتل المنهى عنه، فحصل عندنا ظن بأن هذا الوصف علة بسبب ذلك، والكلام مفروض في أنه لا يوجد في هذا المحل وصف آخر يترجح كونه علة باعتبار الشارع إياه، أما إذا وجد ما هو أقوى منه فلا التفات إليه، لأن الكلام في القياس ولا بد فيه من أصل، فإن انعدم الأصل ولم يوجد إلا ذلك الوصف المناسب فيما يراد إثبات الحكم له، خرج النزاع إلى التعليل بالمرسل المفاير للقياس.

والخلاصة: أنه وصف مناسب، ظن كونه علة لهذا الحكم في محل آخر، بمجرد ترتيب الحكم عليه.

وأما الخيل: فاختلفت فيه عبارات الأصوليين من الحنفية وغيرهم؛ أما غير الحنفية، فقد سوتوا بينه وبين المناسب، وبعبارة أخرى بين المناسبة والإخالة؛ قال إمام الحرمين^(١) في بحث تصحيح العلة: « وما اعتمده المحققون وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق إثبات علة الأصل بتقدير إخالته، ومناسبته الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات، ومطابقة الأصول؛ وعبر الاستاذ في تصانيفه بالاطراد والجريان ولم يعن الطرد المردود، فإنه من أشد الناس على الطاردين، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط الجريان، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات ».

(١) البرهان ص ٢٢٣

وقال ابن الحاجب : « الرابع : المناسبة والإخالة ، وتسمى تخريج المناط ، وهي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره ، ا هـ .

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلى : « المناسبة والإخالة ، سميت مناسبة الوصف بالإخالة ، لأن بها يخال أى يظن أن الوصف علة ، ويسمى استخراجها تخريج المناط ، وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة بين الوصف المعين والحكم مع الاقتران بينهما والسلامة للمعين من القوادح في العلية ، ويتحقق استقلال الوصف المناسب في العلية بعدم ما سواه بالسبر ، لا بقول المستدل : بحث فلم أجد غيره ، والأصل عدمه ، ا هـ . والبدخشي في ثمره على المنهاج قال مثل هذا . وقال صاحب إرشاد الفحول : « المناسبة ، ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبرعاية المقاصد ، ا هـ .

فهذه النصوص ، صريحة في أن المناسبة والإخالة شيء واحد ، وأن الوصف المناسب هو الخيل ، وإن كانت جهة التسمية مختلفة في الواقع ؛ فالوصف يسمى مناسباً من جهة أنه يترتب على شرعية الحكم عليه مصلحة ، ويسمى مخيلاً من جهة أنه يخال أى يظن أنه علة ؛ وبعبارة أوضح : المناسب والخيل يتحدان في الماصدق ويختلفان في المفهوم ، لأن الإخالة هي ظن كون الوصف علة ، وهذا الظن يتحقق بالمناسبة ، لكن هؤلاء قد يكتفون بذكر أحدهما ، وقد يجمعون بينهما . ولقد قال السكال ابن الهمام : « الإخالة إبداء المناسبة بين حكم الأصل والوصف بملاحظتهما ، أى الوصف والحكم - سمي بها لأن بالمناسبة يخال ويظن علية الوصف للحكم ، فينتهز هذا الإبداء على الخصم المنكر للمناسبة بينهما ، لا المنكر للحكم ، لأن مجرد المناسبة لا توجب علية الوصف عند الحنفية » ا هـ . هذا ما في كتب غير الحنفية .

وأما الحنفية فقد جعلوا الإخالة مرتبة فوق المناسبة ، حيث قالوا : « إن الوصف لا يكون علة بمجرد الطرد ، بل لابد من صلاحه وعدالته كالشاهد ، ويتحقق صلاحه بمناسبته وملاءمته ، أى موافقته للعلل المنقولة عن السلف ، وألا يكون نايباً عن الحكم . وهذا القدر متفق عليه بين الحنفية والشافعية ، وهو مجوز للعمل . وأما عدالته فتتحقق عندنا بالتأثير ، وعند الشافعية بالإخالة . قالوا : والعدالة توجب العمل .

فاذا كان مرادهم من إيجاب العمل إلزام المناظر لا إيجابه على المجتهد في حق نفسه كما حققناه مرادهم عند الكلام على شرط التأثير ، كانت المناسبة كافية في إفادة العلية في حق الناظر ، ومعنى الإخالة : إبداء المناسبة وإظهارها ، كما قال السكال . وينحصر نزاع الحنفية في أن المناسبة إذا أظهرها المناظر ، تلزم مناظره الذي عبروا عنه بوجوب العمل أولا . الشافعية : نعم ، والحنفية : لا ، إلا إذا أثبت التأثير الذي هو اعتبار الشارع بأحد أنواعه السابقة .

هذا هو الذي يؤخذ من كلام أبي زيد الدبوسي ، ونظر الإسلام ، ومن تبعهما ، إذا استثنيا صدر الشريعة ، وصاحب المرأة ، لأنهما جعلوا الملاءمة شرطا في المناسبة المجوزة للعمل ، وفسروا الملاءمة بأنها اعتبار الشارع لجنس الوصف في جنس الحكم البعيد ، وحيث يبق نزاعهما في إفادة مجرد المناسبة العلية ؛ فاذا نسب إلى الحنفية نفي العمل بالمناسبة في تصحيح العلة ، لا تصدق هذه النسبة إلا في حق صدر الشريعة ومن وافقه ؛ أما غيره ممن سبقه ، فلا تصح هذه النسبة في حقهم بعد ما صرحوا بأن المناسبة ، التي هي الملاءمة ، تجوز العمل ، لأن تجويز العمل يتبع صحة العلة ؛ وهنا يبطل ما استدلوأ به على بطلان الإخالة في ذاتها ، وأنها لا تفيد العلية أصلا ، كما نبهنا عليه من قبل .

إذا تمهد هذا نقول : بالموازنة بين الإخالة التي حكوا الخلاف فيها ، وبين المناسبة المجردة التي عبر عنها بعضهم بالمناسب الغريب ، وجدناهما غير مختلفين ، لأن المناسب المعتبر من الشارع مقبول بالاتفاق ؛ وليس وراء هذا من أقسام المناسب إلا المناسب الغريب ، وفيه مجرد المناسبة ؛ وبمجرد ثبوت الحكم معه في محل آخر لا يحقق اعتبار الشارع ، وتسميتهم إياه اعتبارا تسامح ، لأن معنى الاعتبار عند الإطلاق لا يصدق إلا على اعتبار الشارع الوصف علة بأنواعه المتقدمة ؛ وأين هذا مما نحن فيه ؟ فأصبح الكلام منحصرآ في موضع واحد ، وهو : هل المناسبة الخيلة تكفي في الحكم بالعلية أولا ؟ عبر عن هذا بالمناسب الغريب أولا ؟ .

الاستدلال للمتخالفين

استدل النافون بأدلة ، فقالوا : أولا : إن الإخالة لا تنفك عن المعارضة ، إذ المستدل يقول : عرضت هذا الوصف على عقلي فقبله ، فيعارضه الخصم بقوله : عرضته على عقلي فلم يقبله ، وقبول عقلك إياه لا يكون ملزما لي ، لأنني غير مكلف إلا بما يغلب على ظني ، وهذا مثل التحري في أمر القبله ، فإن الشخص إذا تحرى وغلب على ظنه أنها في هذه الجهة ، لا يلزم غيره أن يصلى إليها ، ما لم يغلب على ظنه ذلك . وهذا الدليل يفيد أن الخلاف في نفي الحجية بالنسبة إلى الغير ، لأنني الحجية مطلقا ، وهو الذي حققناه مرادا للحنفية في اشتراط التأثير ؛ ويرد عليه أن هذه المعارضة إنما تكون في المدعى مناسبتها إجمالا ، بأن يقول المستدل : هذا وصف مناسب ، أو قبله عقلي ، ويقتصر على ذلك ؛ وأما المفصلة ، بأن يقول : هذا مناسب لأنه يترتب عليه مصلحة كذا ، كقوله في الإسكار : إنه يزيل العقل ، وهي مفسدة ، فيناسب شرع تحريم المسكر ، والزجر عنه بالحد ، ليحصل مصلحة حفظ العقل . فلا يمكن لعاقل إنكارها ، لأنه حينئذ يكابر عقله ، فلا تسمع معارضته .

وثانيا : إن الإخالة مجرد ظن ، والظن لا يغني عن الحق شيئا ، كما صرح القرآن بذلك ، فيكون مثل الإلهام ، وهو لا يصلح حجة ؛ ولأنه خفي لا يطلع عليه غيره . فلا يكون حجة على الغير .

وهذا الدليل يفيد أن النزاع في نفي حجيتها مطلقا ، بالنسبة للناظر والمناظر ، بعد تسليم الظن ، ونفي اعتباره .

والجواب : أن قولهم مجرد ظن ، مسلم ، وهو قدر متفق عليه ، ولكن أصحاب القول بالمناسبة يقولون : إنه ظن قوى ظاهر ، وحينئذ يغني عن الحق شيئا لو سلم أن الآية واردة في مثل هذا ؛ أما وأنها واردة في العقائد ، فلا وجه للتمسك بها في غير محلها ؛ وأما كونه مثل الإلهام ، فلا يضر ، لأن بعضهم يقول بحجيتها ، ولو سلم النفي فالفرق واضح ، وهو أن الإلهام وقوع شيء في العقل ، لا يمكن تصحيحه بدليل ، بخلاف المناسبة ، ودعوى الحفاء بمنوعة ، لأنه يمكن إزالته ببيان المصلحة المجلوبة ، أو المفسدة المدفوعة .

وثالثا : إن القول بعلية هذا الوصف تحكم محض ، والتحكم باطل ، أما أنه تحكم ، فلأن العلة كما تحتمل أن تكون هي هذا الوصف ، تحتل أن تكون غيره ، كما يحتمل أن يكون الحكم تعبدا لا علة له ؛ وأما أن التحكم باطل ، فلأنه قول بلا دليل ، وترجيح بلا مرجح ؛ وهذا يجمع على بطلانه .

والجواب : أنا نسلم هذه الاحتمالات ، ولكننا نقول بمرجوحيتها ؛ أما أنه تعبد فلعدم الدليل الدال عليه ؛ لأن الأصل في النصوص التعليل ؛ فإذا كان مذهب المستدل أن الأصل في النصوص التعليل مالم يقيم دليل يدل على أن هذا النص بخصوصه غير محل ، فلا يسلم له نفي كون محل النزاع غير محلل إلا بإقامة الدليل على مدعاه ، فإن أقامه سلمناه ، وكففتنا عن التعليل وخرج هذا عن موضوع النزاع ؛ أما مجرد دعوى الاحتمال فلا تغيد في مقام الحجاج ؛ وإن لم يُقِم الدليل على ذلك يلزمه تسليم أنه محلل ، لأن الأصل فيها ذلك ؛ وإن لم يعترف بذلك الأصل فقد قامت الأدلة على صحته ، فيلزمه القول بمقتضى الدليل . على أن الفاصل في هذه المسألة هو الواقع في الشريعة ؛ فإن الأحكام التعبدية فيها قليلة بالنسبة لغيرها . وأما أنه يحتمل أن تكون العلة غير هذا ، فضعيف أيضا ، لأن ذلك الغير لا يخلو أن يكون غير مناسب ، أو من المناسب الذي اعتبره الشارع ؛ أما الأول فلا يجوز التعليل به ، بالاتفاق بيننا وبينكم ؛ وأما الثاني ففرض الكلام أنه غير موجود ، لأن القائلين بالمناسبة شرطوا عدم وجود ما هو أقوى منه بالسبر ، لا بمجرد قول المستدل : بحثت فلم أجد غيره . كما صرح بذلك ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلى . والسبر وإن كان غير قاطع ، إلا أنه نافع فيما نحن فيه حيث نطلب الظن فقط ؛ على أنه لو فتح هذا الباب - باب احتمال أن العلة غير هذا - لم يستقيم قياس أصلا ، فانه يقال في العلة المؤثرة : لعل هناك فارقا لم نطلع عليه ، أو لعل في المحل علة أخرى تعارض هذه ؛ وهكذا بقية الأقيسة .

ورابعا : إن المناسبة وإن كانت مفيدة للظن ، لكنها لا تستلزم وضع الشارع علية هذا الوصف الذي قامت به ، لتختلف الوضع في كثير من الأوصاف المناسبة كما في معلوم الإلغاء ، مثل الصنائع الشاقة فانها تناسب التخفيف بالقصر والجمع للعبادة ، ولكن الشارع أهدر المناسب ، ولم يعتبره ، فعلم لنا أن مجرد المناسبة لا تصلح

دليلا للعلية، وإلا لما ألغاهما الشارع في مثل هذا، بل لا بد من اعتباره بدليل آخر بعد المناسبة، وهذا الدليل يفيد نفي حجيتها مطلقا للنظر والمناظر. وإيراد بعض الحنفية له لا يستقيم ومذهبهم بعد أن جاوزوا العمل قبل ظهور التأثير، وهو دليل على أنه معتبر بمجرد المناسبة.

والحق أن هذا الدليل مبنى على أن التأثير شرط في صحة العلة، وقد علمت ما فيه فيما سبق. وأما مناقشة الدليل في ذاته، بصرف النظر عن مذهب قائله، فيقال فيه: إن قوله إن الشارع ألغى كثيرا من الأوصاف المناسبة، وهو دليل عدم دلالة المناسبة على العلية، وإلا لما ألغاهما - غير مفيد، لأن الإلغاء لم يكن لأنه مناسب، بل لوجود ما يعارضه من مفسدة. على أن الشارع اعتبر البعض، وألغى البعض، لكن ما اعتبره أكثر مما ألغاه؛ يقر بذلك من تتبع مواضع المناسبات في الشريعة، فإذا وجد وصف لم يثبت فيه اعتبار ولا إلغاء، كان الظاهر إلحاقه بالأعم الأغلب، دون القليل النادر، لأن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد، فمن أهدر ما يحصلها فقد ناقض مقصود الشارع.

تلك أدلة النافين، وما ورد عليها، وهي كما ترى أصبحت لا تثبت المدعى لضعفها الظاهر؛ ولولا ما يقال: إن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول لاحتمال وجود دليل آخر، لكننا اكتفينا في صحة القول الآخر بهذا الإبطال، وبما تقدم من أن أحكام الله سبحانه معللة بالمصالح، إذ الفرض أنهما تقيضان لاثالث لهما، وارتفاع أحدهما يستلزم ثبوت الآخر؛ وهذه الشبهة هي التي تحملنا على سوق أدلة المثبتين.

والذي رأيت من أدلتهم، تتوقف دلالة على أمرين: الأول: أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد؛ والثاني: أن الأحكام التي وردت غير منصوص على علها لا بد لها من علة، يعني أن الأصل فيها التعليل. أما الأول فقد عرفت ما فيه فيما تقدم، وأما الثاني فقال فيه الآمدى: إن التعبد خلاف الأصل لوجهين: الأول أن الغالب في الأحكام التعبد دون التعبد، والثاني: أنه إذا كان معقول المعنى، كان الحكم أقرب إلى الانقياد، وأدعى إلى القبول، فإن الانقياد إلى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك.

وأنت ترى أن الدليل الأول هو عين المدعى، إلا إذا كان مراده أن الواقع

في الشريعة يؤيد هذا القول بالاستقراء ، حيث إن الأحكام التعبدية بالنسبة لغيرها قليلة، فمن ادعى في حكم أنه تعبدى فعليه إثبات ذلك بالدليل ، وإلا كان مجرد دعوى. وإليك أدلة القائلين بأن المناسبة تفيد العلية ، ويصححون العمل بالمناسب الغريب :

قالوا أولا : إنا إذا رأينا شخصا قابل الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة ، مع أنه لم يعمد من حاله قبل ذلك شيء فيما يرجع الى المكافأة وعدمها - غلب على الظن علية ما رتب الحكم عليه ؛ والذي يؤيد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الحكم قد ثبت لعلة أو لا لعلة ؛ فإن كان لا لعلة ، فهو بعيد لامتناع خلو الأحكام عن العلل ، وإن كان لعلة ؛ فإما أن يكون لما لم يظهر ، أو لما ظهر ؛ الأول يلزم منه التعبد ، وهو بعيد ، لما سبق من أدلة بطلان التعبد ؛ والثاني هو المطلوب . ذكر هذا الدليل الآمدى ؛ ولما اعترض عليه بالفرق بين هذه الصورة ، وبين ما نحن فيه من غريب المناسب ، بأن الأولى من قبيل الملائم المتفق على قبوله ، لأن عادة العقلاء مقابلة الإحسان بالإحسان ، والإساءة بالإساءة ، أجاب بأن فرض الكلام في شخص لم يعمد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة ، فلا يكون من الملائم المتفق عليه ، ولما من الملقى ، ومع ذلك فإن التعليل يظهر من فعله لكل عاقل ، نظراً إلى أن الغالب إنما هو غلبة طبيعة المكافأة بالإحسان والانتقام في حق العاقل ، كما أن الغالب من الشارع اعتبار المناسبات ، دون إلغائها .

وثانياً : بأنه لو لم تكن المناسبة مفيدة لعية الوصف ظناً ، لم تكن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ، لكن التالي باطل ، فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب . أما الملازمة ، فلأن معنى المناسبة كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم عليه مصلحة مقصودة للشارع ، فلو كانت المناسبة غير مفيدة للعية ، لكانت هذه المصلحة المترتبة غير مقصودة للشارع ، ولا فرق بين مصلحة ومصلحة ، فتكون الأحكام كلها غير مشروعة للمصالح . وأما بطلان التالي فدل عليه الاستقراء ، وهو أنا استقرينا أحكام الشرع فوجدناها تترتب عليها المصالح ، وهذا لا يكون بطريق الاتفاق ، إذ الاتفاق إنما يكون في حكم أو حكمين أو أحكام معدودة ، لا في المجموع ، فعلينا أنها مقصودة للشارع .

وأيضاً دل النص والإجماع على ذلك؛ أما النصوص فهي كثيرة : منها قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ، أخبر المولى جل وعلا أن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة ، ولا يكون رحمة إلا يكون ما أرسل به من الأحكام محصلاً لمصالحهم ، دافعاً عنهم المفاسد ؛ وخلوه عن هذا لا رحمة فيه ، بل يكون محض تعب ونصب . ومنها حديث « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » . وأما الإجماع فقد حكاه غير واحد من الأصوليين . وقول ابن السبكي : إن دعوى الإجماع باطلة لأن المتكلمين لم يقولوا بالتعليل ، وكيف ينعتقد إجماع مع خلافهم ؟ لا يضر في حكاية الإجماع ، لأن الذي أنكره المتكلمون هو كون هذه المصالح عللاً غائية باعثة للشارع على شرعية الأحكام ؛ أما أنها تترتب على الأحكام مقصودة للشارع فقد اعترف به محققوهم ، وأرجعوا كلام جمهورهم إليه - كما تقدم في هذه الخلافة .

والخلاصة : أنه بعد ما ثبت أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ، وأن الغالب في الأحكام التعليل ، فإذا نص الشارع على حكم ولم ينص على علته ، ووجدنا في محل الحكم وصفاً مناسباً ، ولم يظهر لنا غيره ، ولم يقم دليل على أن هذا حكم تعبدى - غلب على ظننا أن هذا الوصف علة ، والذي حصل هذا الظن هو مجرد المناسبة ، وحينئذ صح القول بأن المناسبة تفيد العلية . على أن عمل الصحابة بمجرد المناسبة في كثير من التعليقات المنقولة عنهم نقلاً مستفيضاً ، وعدم طلبهم أو طلب واحد منهم دليلاً يدل على اعتبار خصوص كل علة - يؤيد ما ذهبنا إليه ، وكفى بعملهم حجة . فمن أنكر ذلك وادعى غيره فعليه بالدليل ، ولا نكتفي منه بمجرد الادعاء . وأنا أطلب من يدعى ذلك مثلاً تفيد - تصريحاً أو إشارة - أن أحداً من الصحابة عند تعليله بمناسب ، طلب شاهداً خاصاً بالاعتبار ، ولن يجد إلى ذلك سبيلاً بعد ما أوردته من تعليقاتهم ، وأنهم كانوا ينظرون إلى المصلحة المترتبة على الفعل أو المفسدة ، ثم يحكمون بما يناسب ذلك ، إباحة ، أو منعا ، وكل ما علم من موقفهم إزاء المصلحة والعمل بها ، ألا تكون مجافية للشرعية ، ولا مصادمة للأصول القطعية ؛ وإن ظهرت في بعض الأحيان مخالفة لبعض النصوص الجزئية ، كما رأيت . وهذا في الواقع ليس من المخالفة في شيء ، لأن الأدلة الكثيرة المثبتة لاعتبار الشريعة للمصلحة ترجح على هذه النصوص الجزئية .

بقى علينا نسبة الأقوال لأصحابها - : قد عرفت موقف الحنفية فيما سبق ، وأن

حقيقة رأيهم أن المناسبة تجوز العمل ، وأن اشتراط التأثير ليس إلا لإلزام الخصم فقط ، ودعوى أن مذهبهم عدم إفاة المناسبة للعلية ، غير صحيح . هذا إذا استثنينا صدر الشريعة ومن تبعه ؛ وأنت إذا علمت أن المناسبة عند غيرهم هى كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم معه مصلحة مقصودة للشارع ، وأن الكل معترف بأن الأحكام مشروعة للصالح ، وأن المناسبة تورث الظن ، وأن الظن حاصل للمجتهد ، حكمت بأن الحنفية ، بعد تسليم هذا كله ، لا يمكنهم إنكار إفاة المناسبة للعلية فى هذه الدائرة الضيقة . علية الوصف المناسب الذى لم يقم الدليل على إلغائه ، ولا اعتباره ، ودلنا السبر على أنه لا يوجد مناسب غيره أقوى منه فى هذا المحل ، مع أنه سالم من القوادح ؛ وأن هذا يكنى المجتهد فى حق نفسه ، وأنه يلزم المناظر أيضا ، إذا بينت له المناسبة ؛ وأن تسمية هذا إخال لا يمنع من قبوله ، لأنها ليست مجرد وهم وخيال ، كما يفنى ظاهر اللفظ ، وأن عمل إمامهم بالشبه ، كما تقدم عنه ، دليل قاطع على أن المناسب يجب العمل به عنده .

ومن الغريب أنهم بينا ينكرون العمل بالمناسب الحقيقى ، إذ ينسب لهم الشافعية العمل بما هو دون ذلك من الطرد والشبه والمناسب الإقناعى ، وهو الذى تبدو مناسبة بادية الرأى ثم تزول بالتأمل . فهذا إمام الحرمين ، يقول فى برهانه ، بعد أن عرف الطرد بأنه الذى لا يناسب الحكم ، ولا يشعر به : « وذهب طوائف من أصحاب أبى حنيفة إلى أنه حجة من حجج الله ، إذا سلم من الانتقاض ، وجرى على الاطراد ؛ وذهب الكرخى إلى أن التعلق به مقبول جدلا ، ولا يسوغ التعويل عليه عملا ولا فتوى » . والغزالى ينسب فى المستصفى القول بالشبه لأبى حنيفة ، ناقلا بعض الفروع التى تفيد ذلك ، وقد تقدم . والتاج السبكى يقول فى تكملة الابهاج - كما نقله الشيخ بخيت عنه - بعد أن اعترض على الرازى فى نسبة القول بالإقناعى إلى الشافعى : « نعم مثال ذلك استدلال الحنفية على قولهم : إذا باع عبدا من عشرين أو ثلاثة ، يصح ، والغرر القليل تدعو اليه الحاجة ، فأشبه خيار الثلاث ، فإن الرؤساء لا يحضرون السوق ، لاختيار المبيع ، فيشتري الوكيل واحداً من ثلاثة ، ويختار الموكل ما يريد ، فهذا وإن تخيلت مناسبة فعند التأمل يظهر أنه غير مناسب ، لآنا

نقول : لا حاجة إلى ذلك ، لأنه يمكنه أن يشتري ثلاثة في ثلاثة عقود ،
ويشترط الخيار ، فيختار منها ما يريد ، اهـ

وأما الشافعية فاعترفوا بها في كتبهم ، ومثلهم المالكية ، وكذلك الحنابلة ،
كما نسبها صاحب فواتح الرحموت إليهم .

هذا ولا يعبر على نسبة القول بالمناسبة للشافعية ، قول بعضهم ،
كالبيضاوي في مناهجه : « والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه ، الخ .
لأنهم يسمون مجرد ترتب الحكم على الوصف في محل ، اعتبارا وإن لم ينص على
العلية ، كما سبق ، فلا تنافض في كلامهم ، والله أعلم .

المسألة الرابعة في المناسبات المرسل

تقدم تعريف المرسل ، وهو : المناسب الذي ليس له أصل معين يقاس عليه .
وهذا لا يكون إلا في حادثة لم يرد فيها حكم خاص ، فينظر المجتهد فيها ابتداء ليثبت
لها حكما ، فيعمل بوصف مناسب لم يوجد في محل رتب الشارع عليه حكما ؛ وهذا
الوصف إما أن يثبت للغاؤه بدليل أولا ؛ فإن دل الدليل على إلغائه رد بالاتفاق ،
وإن لم يدل دليل على إلغائه ، فإما أن يثبت اعتبار الشارع لجنس هذا الوصف في جنس
هذا الحكم ، أو في عينه ، أو عينه في جنسه ، أولا ؛ والأول يسمى ملائم المرسل ،
والثاني يسمى غريب المرسل . وقد صرح كثير من الأصوليين بأن الغريب منه
مردود بالاتفاق ، كالغزالي والرازي وابن الحاجب والسعد ؛ ومن أطلق محل
الخلافا هنا ولم يقيد بغير الغريب ، كالآمدى وابن السبكي ، فقد قيد في مبحث
آخر ، كما نقلناه عنه فيما تقدم .

ولكن صاحب المسلم حكى الخلاف فيه ، كما في الملائم ، وأقام له أدلة
خاصة ، ونسب القول به إلى الإمام مالك رضي الله عنه ؛ ولعله تبع إمام الحرمين
في هذه النسبة ؛ وقال شارحه : « إن إنكاره لا يتأتى من يقول بالإخالة ، إذ
الإخالة تفيد العلية ههنا أيضا ، فافهم » اهـ

وعندي أن صدق أحد هذين القولين ، يتوقف على استقرار مسائل المرسل ،
عند القائل به ، والنظر فيها : هل وجد بينها مرسل غريب أولا ؟ فإن وجدناه ، كان

من محل الخلاف، وإلا فالحكم عليه بالرد ماضٍ بالاتفاق : وذلك الاستقراء . لم يثبت عندى الآن ؛ ومن أراحه فعله بفقهِ الإمام مالك رضى الله عنه ، حامل لواء القول بالمرسل من بين الأئمة ، أما إطلاق الحكم بالخلاف أو الوفاق لمجرد قول فلان أو فلان ، فليس من الصواب فى شيء . واحتمال أنه استقرأ فقال بما قال ، لا يزيد عن كونه مجرد احتمال من غير دليل ؛ وقد كان حسن الظن بالشيوخ يدعونا إلى قبول ما نسبوه لولا أنا وجدناهم كثيرا ما ادعوا الاستقراء من غير استقراء، والإجماع فى موضع الخلاف ؛ ولو فرضنا وجود استقراء كهذا فلمتخالفون . لا ينقطع بينهم نزاع ، فهذا يدعى اعتبار الجنس والخروج عن دائرة الغريب ، وذلك يمارضه بعدم الاعتبار ، وتصبح المسألة بعد هذا موكولة إلى اختلاف الأنظار .

وأكبر الظن عندى أن هذا النوع من المرسل لا يوجد فى كلام الأئمة ، بعد أن عرفنا أنه المناسب الذى ليس له أصل معين ، ولم يثبت عن الشارع اعتبار جنسه ولو بعيدا ، وكيف يُتصور ذلك من مجتهد تأثر بجو الشريعة وخبر مصالحها ، ووقف على حقائقها ، معتقدا أن اجتهاده يوصله فى النهاية إلى ما يظن أنه حكم الله ، فى موضع اجتهاده ؟

ولا يابق بفتية مطلقا أن ينسب إلى الشارع ما يبدو لأول الأمر بعده عن شرعه ، وإنما يابق هذا بوضع القوانين ، فانهم ينظرون إلى المصلحة فى ذاتها مجردة عن كونها منسوبة لأحد ؛ من أجل هذا غيروا كثيرا تبعا لاختلاف الأحوال والأوقات والأشخاص فى كل شيء : وحينئذ يمكننا أن نقول : إن كل مصلحة عمل بها المجتهدون ، لا تعدم أن يكون لها جنس اعتبره الشارع ، والأجناس كثيرة تختلف قربا وبعدا ، وليس فى مقدور إنسان ضبطها مهما حاول . حتى يحكم على تلك المصلحة أنها خارجة عن اعتبار الشارع لجنسها ؛ فلو فرضنا وجود هذا النوع من المرسل ، فهو مردود بالاتفاق . ولعلك إذا نظرت فى أمثلتهم التى ذكروها للغريب تصدق ما قلناه ، وأنه لا وجود له ، وإلا لذكروا لنا مثالا واحدا من كلام الأئمة ، والأمثلة التى قالوها لا تخرج عن مثال فرضى ، وآخر غير صحيح ، أو ملاحظ فيه الاعتبار . ولا يهولك التقسيم ، فإنه تقسيم عقلى فقط ، ولذلك أهمل ذكره فريق منهم كالآمدى وابن السبكي . وكلام صاحب المسلم غير مسلم ، وإلزام شارحه لمن

قبل الإخالة بقبوله بعيد عن الصواب ، لأن الفرق ظاهر بين النوعين ؛ فالشارع أثبت حكماً في محل غريب المناسب ، والظن إنما هو في علمه ، بخلاف غريب المرسل فإن المحل خال من الحكم ، والمجتهد يحاول إثبات حكم له بناء على ما فيه من الوصف المناسب ، ليحصل مصلحة يظن قصد الشارع لها ، فإذا لم يكن الشارع اعتبر جنس هذا الوصف ؛ كان نايياً عن العلة الشرعية .

هذا ما يتعلق بموضع النزاع وتحريره ، وأما الآراء فيه فثلاثة ، كما حكاهما العلماء .

المذهب الأول : أنها صحيحة مقبولة ، معمول بها في هذه الدائرة ؛ وهو مشهور مذهب الإمام مالك ، واختاره إمام الحرمين ونسبه إلى الشافعي ، إلا أنه قيد المصلحة بأن تكون مشبهة بالمصالح المعتمدة شرعاً وفاقاً ، أو بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول ، قارة في الشريعة ، كما نسبه إلى جمهور الحنفية . وقريب من هذا ما قاله ابن برهان في الوجيز ، ونسبه إلى الشافعي : أنها إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشريعة ، أو لأصل جزئي ، جاز بناء الأحكام عليها ، وإلا فلا كما نقله الشوكاني عنه في إرشاد الفحول ، وقال إنه الحق المختار . وبالتأمل في موضع النزاع ، وهو المرسل الملائم الذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم إلى آخر الأنواع ، نجد تعبير إمام الحرمين بكونها شبيهة بالمصالح المتبعة شرعاً وفاقاً الخ ، وتعبير ابن برهان بكونها ملائمة لأصل شرعي كلي أو جزئي ، مساوياً لتعبير من عبر عنها بالنسبة باعتبار جنسها في جنس الحكم .

وأما من صور مذهب الإمام مالك رضي الله عنه بأنه يعمل بها مطلقاً ، وإن لم تلائم ، أو لم تشبه أصلاً شرعياً ، فغير صحيح ، ولا يعقل صدور هذا عن إمام مجتهد ، كما قلناه في بيان محل النزاع . وسيأتي توضيح لذلك عند مناقشة كلام إمام الحرمين في باب المصلحة .

المذهب الثاني : أنها غير معتبرة ، ولا يصح التمسك بها مطلقاً لامت أ ولم تلائم ، وهو منسوب إلى الجمهور : وقال الأمدى فيه : إنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء . وقد سبقه إلى ذلك القاضي ومن تبعه الشارطون وجود أصل معين .

المذهب الثالث : التفصيل بين نوع ونوع ، فإذا كانت ضرورية قطعية كلية
صح العمل بها ولا اردت إلا إذا بلغت الحاجة مبلغ الضرورة ، وهو رأى الغزالي
الذي صرح به في المستصفي ، ومثل لها بما إذا ترس الكفار ببعض المسلمين ، فإذا
رمىناهم قتلنا مسلما من غير جريمة ، ولو تركنا الرمي لسلطنا الكفار على المسلمين
يقتلونهم ويتمتاون الأسارى ، فانه يحل ضربهم وإن أدى إلى قتل الترس ... ونحن
إذا علمنا أن هذه الصورة نادرة جدا مع أنها ليست من الإرسال في شيء ، لأن
الأدلة الكثيرة أثبتت هذا النوع ، أدركنا أن رأيه ليس رأيا مستقلا ، بل هو رأى
المانعين ، لأن أحدا لا ينازع في اعتبار هذا النوع . صرح بهذا غير واحد من
الأصوليين كالكمال ، وصاحب المسلم والقرطبي . قال الكمال في تحريره (١) : « إن
المناسبة لم يحفظ أحد الضروريات لزوم العمل بها على قول الكل ، وليس هذا لإحالة
بل من الجمع على اعتباره ، فلا تذهل ، وتبعه صاحب المسلم . وقال القرطبي : « هي
بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها » . وقال ابن المنير : « إن هذا الاشتراط
احتكام من قائله ، ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعا ؛ أما عادة فلأن القطع
في الحوادث المستقلة لا سبيل إليه ، إذ هو عبث وعناد ، وأما شرعا فلأن الصادق
المصدوق قد أخبرنا بأن الأمانة لا يتسلط عدوها عليها ، ليستأصل شأفتها . قال :
وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط مالا يتصور
وجوده ، اه . نقل ذلك الشوكاني (٢) ثم نقل ردا للزركشي على ابن المنير ، قال : « إن
هذا تحامل منه ، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها ، بل المستحيلة
لرياضة الأفهام ، ولا حجة له في الحديث ، لأن المراد به كافة الخلق ، وتصوير الغزالي
إنما هو في أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار ، لا جميع العالم ، وهذا
أوضح ، اه .

وقد نسب بعضهم القول بالمصالح إلى الإمام مالك فقط ، وهذه النسبة بعيدة
عن الواقع ، لأن كل مذهب من المذاهب لم يخل من القول بها ، إلا أنهم لم يتوسعوا

(١) ج ٤ ص ٢٢٧ بشرح التيسير .

(٢) إرشاد الفحول ص ٢١٢

كما توسع الإمام مالك رضي الله عنه . قال القرافي في مختصر التنقيح : « وأما المصلحة المرسلة ، فغيرنا يصرح بإنكارها ، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعملون بمطلق المصلحة ، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار ، بل يعتمدون على مجرد المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة ،

وقال ابن دقيق^(١) العيد : الذي لا يشك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولكن لذين ترجيح في استعماله . وقال البغدادى في جنة الناظر : لا تظهر مخالفة الشافعى لمالك في المصالح ، فإن مالكاً يقول : إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره ، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياته وكمياته ، وأن لا مصلحة إلا وهى معتبرة في جنسها ، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادما أصل من أصول الشريعة ؛ وما حكاه أصحاب الشافعى عن الشافعى لا يعدو هذه المقالة . وقال الزركشى في البحر المحيط : « إن العلماء في جميع المذاهب يكتبون بمطلق المناسبة ، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك » . وقال ابن الهمام : « يلزم الخفية الشارطين للتأثير ، القول بملأئم المرسل عند غيرهم ، ويكون داخلاً في المؤثر عندهم » .

ونحن إذ نستدل الآن للمتنازعين ، نصرف النظر عن نسبة الأقوال إلى أصحابها ؛ فقد رأيت ما في النسبة من اضطراب ، واتباع الدليل أولى من هذه الأقوال ؛ فقد بلغ الأمر أن أنكر بعض المالكية نسبة ذلك إلى إمامهم ، وحكاها ابن الحاجب بصيغة التريض ، مع اشتها هذه المصالح به رضى الله عنه ، واشتهاه بها .

الأدلة :

استدل المانعون أولاً : بأن العمل بها عمل بلا دليل ، حيث لم يثبت دليل خاص على اعتبارها ، وكون هذا الوصف علة ، حكم شرعى لا يصار إليه إلا بدليل . وثانياً : بأن الصحابة الذين هم عماد الاجتهاد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمعوا على أنه لا يعمل بالمصلحة إلا إذا ثبت اعتبارها ، فالقول بالمصلحة المرسلة ، مخالفة لطريقتهم .

(١) هو أبو الفتح بن على بن وهب المنفلوطى المشهور بابن دقيق العيد وهو من علماء القرن السابع

توفى سنة ٧٠٢ هـ

واستدل المجيزون أولا : بأن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام ، وهذا يوجب الظن باعتبار هذه المصاحبة لكونها فردا من أفرادها ، فوجب العمل بهذا الظن .

وثانيا : بأن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم ، قطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح ، ولا يبحثون عن أمر آخر ، فكان هذا إجماعا منهم على قبولها .

وثالثا : بأنه لو لم تعتبر المصالح المرسلة ، لخلت الوقائع من الأحكام ، وهو باطل ، فوجب قبولها .

وأما من قيدها بالضرورة السكينة القطعية ، على فرض اعتباره رأيا مستقلا ، فقال : إن هذه في الحقيقة ليست من المرسلة في شيء ، لأن دفع الضرر العام بالضرر الخاص ، أصل متأصل في الشرع ، وعليه مناط التكليف الشرعية ، ويلحق بهذه الحاجة البالغة حد الضرورة ؛ وأما غيرها فلا يول عليه ، ما لم يشهد لها أصل معين ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى إهدار الشريعة ، والخروج عن قيودها ، حيث المصالح تختلف باختلاف الأزمان والبيئات والأشخاص ، وهذا يناقض عموم الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان .

نظرة عامة في هذه الأدلة

قد رأيت أن مدار الاستدلال إثباتا ونفيا ، على ثلاثة أمور :

(١) ثبوت عمل الصحابة بها ، أو عدمه . (٢) خلو الحوادث عن الأحكام لو لم تعتبر ، أو عدم خلوها . (٣) هل اعتبار الشارع لجنس المصالح يكفي في اعتبار المرسلة منها أو لا ؟ وأنت خبير بأنه لا وجه لتمسك الفريق المانع بإجماع الصحابة ، لأنه في نظري مجرد دعوى لا يستلزمها دليل إلا قولهم : من تتبع تعليلاتهم وجدهم لا يتمسكون بها ، وأن علمهم لم يكن إلا بما اعتبره الشارع . وقد قلنا غير مرة : إن هذه الدعوى العريضة ، لا تنفع في ميسدان الحاجة ، إلا إذا صحبها استقرار ، فعلى حتى لا يكون صاحبها ممن يتقول على هؤلاء الأعلام . وقد تقدم

لك أمثلة من تعليلاتهم، وهى وإن لم تكن استقراءً تاماً، فهى كافية سنداً لمن يتمسك بعملهم؛ وقد رأيت أن دائرة المصالح عندهم أوسع مما نتكلم فيه الآن.

وأما حديث خلو الحوادث عن الأحكام، فليس بشيء يحتاج به فى مثل هذه المواقف، لأن لكل واحد أن يدعى ذلك، حتى فى الطرد الذى لا يناسب، ولا يصدده قول مخالفه: إن غيره مما اتفق على قبوله يكفى لأنه لو كفى عنده ما لجأ الى غيره؛ كيف والممانعون للقياس أصلاً، كالظاهرية، لم تخل الوقائع عندهم عن الأحكام، بل تمسكوا بالعمومات والاستصحاب وغيرها؟ وهنا يقال: القياس يكفى بعد عمومات النصوص، فإذا انعدم هذا وذاك، فالأصل العام فى كل حادثة لم يتم عليها دليل خاص - وهو الإباحة الأصلية - باب واسع لكل الحوادث الختالية من الأحكام.

وأما دعوى عدم الدليل، وأن اعتبار الجنس لا يكفى، فهو من صنع الجدل، لأن الفرض أنه لم يتم دليل خاص على اعتبار عين هذه المصلحة، كما لم يدل دليل خاص على إلغائها، والشارع الحكيم لم ينص على أفراد المصالح، بل قامت الأدلة الكثيرة على أنه اعتبر المصالح فى التشريع، وأنه شرع الأحكام لجلبها للعباد؛ وفى هذا إذن منه فى العمل بها متى وجدت؛ ولم يرد نص صريح على تقييد المصلحة بالمعتبرة، بالمنصوص عليها. ولا بإلغاء المسكوت عنها؛ فبقى بعد ذلك أن يقال: ما حدث المصلحة التى يعمل بها من هذا النوع المسكوت عنه؟ أهى ما اعتبر جنسها القريب، كما يقول الممانعون، أم يكفى اعتبار الجنس البعيد، كما ذهب إليه المجوزون؟

وإذا كان المانع يشترط ذلك، فأين دليله الخاص على أنه ما عدا ما اعتبر جنسه القريب ملغى، بعد ما أبطلنا له تمسكه بعمل الصحابة رضى الله عنهم؟

لم يبق للذائع بعد ذلك، إلا القول بأن هذه المصلحة تحتل بالإلغاء، كما تحتل الاعتبار، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الجزم بالاعتبار، وإلا كان ترجيحاً بغير مرجح. وجوابنا عن هذه الشبهة: أنا لا ندعى الجرم، بل يكفينا الظن، وبمجرد الاحتمال غير قادح فيه، بل الظن لا يوجد إلا فى صور الاحتمال، ودعوى عدم المرجح غير صحيحة، لأنه إذا سلم معنا أن الشارع قصد إلى جلب المصالح، ودفع المفاسد، وأن ما ألغاه منها ليس لذاته، بل لما يشوبه من مفسدة، بيد أنه

قليل ، وأن المصلحة المتنازع فيها ، ليس فيها دليل على الإلغاء ، وأن فيها فائدة تعود على المكافين — لا يناع بعد ذلك في وجود المرجح ، وهو أن الغالب في الشريعة اعتبار المصالح ، فتلحق المسكوت عنها بالأعم الأغلب ، دون القليل النادر .
وأما مسألة فتح الباب لكل طارق ، واختلاف الأحكام ، فهي شبهة ضعيفة لا تلبث أن تزول بمجرد النظر الصحيح .

أما الأول : فلا يرد بعد اشتراطهم في الأخذ بها عدم دليل يدل على اعتبارها ، أو إلغائها ، فإن هذا الشرط يخرجها عن أن تكون في متناول العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ، فضلا عن العوام ؛ وهل يعرف موارد الشرع كلها إلا من تبحر في الاستباط ؟ فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة ، يدخل في هذا الباب .
وأما الثاني : فلا قبح فيه ، بل هو معدود من محاسن الشريعة ، ومن الطرق التي تجعلها عامة وصالحة لكل زمان ومكان ؛ وهذا الاختلاف جاء من جهة تطبيق أصل عام ، لا من جهة أصل الخطاب ، وهذا أمر موكل إلى المجتهد يحكم به حسبما تظهر له المصلحة ؛ فكان الشارع يقول لمن أوتي العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ، ولم تجدوا في الأدلة ما يدل على رعايتها أو إلغائها ، فزنوا المصلحة بعقوباتكم الراسخة ، في فهم المقصود من التشريع ، وفصلوا لها حكما يطابقها .

ولقد قضى بعض الناس بهذه القاعدة من غير أن يكونوا من أهلها ، فأخطأوا ، وعاب عليهم العلماء في هذا . من ذلك ما حكى أن بعض القضاة شاور ابن دقيق العيد ، في قطع أمثلة شاهد زور ، لينعه من السكتابة ، فأنكر عليه أشد الإنكار . وهذا غفلة منه وقصر نظر ؛ فلو بحث الأدلة الشرعية لملم أن هذا العمل لا يبيح له ما عزم عليه ؛ وما حكى أن السلطان سليمان هم بقتل جماعة خالفوا أمره في بيع الحرير ، وظن أن في ذلك مصلحة أذن الشارع في المحافظة عليها ، فدخل عليه علاء الدين الجمالي ، أحد علماء الحنفية في ذلك الوقت ، منكر هذا العمل ، فقال له السلطان سليم : أما يحل قتل الثلث لإصلاح نظام الباقي ؟ فقال له الشيخ : نعم ، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم . فعفا السلطان عن الجميع .

ومن ذلك ما أفتى به بعض العلماء ، ملكا مترفا سافر في سفينة بجوار قصره ، بعدم القصر في الصلاة لعدم المشقة ؛ فإن ذلك غفلة عن عموم الدليل له ولغيره ، وأن المشقة

نسبية ، وهى موجودة عند ذلك الملك ، بالنسبة إلى حالته فى الحضر ، لا بالنسبة إلى غيره من الأفراد .

ومن ذلك مشاورة بعض القضاة فى زمن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ، فى قتل من سب الخليفة ، بحجة أن فى هذا مصلحة ، ولكن الخليفة رد عليه ذلك ، لأن فعله لا يستوجب القتل . وغير ذلك كثير .

من هذا كله ظهر رجحان القول بالمصالح المرسله « أو المرسل الملائم ، وأنها فى الحقيقة معمول بها عند كل الأئمة ، وإن سميت أحيانا بغير هذا الاسم ، كالاستدلال الذى قاله إمام الحرمين ؛ فالألفاظ لا تعنينا ، وإنما المقصود هو المعنى .

وبعد هذا يتوجه السؤال الآتى : إذا كان الأئمة فى تفرعاتهم عملوا بتلك المصالح ، وهؤلاء الأصليون يؤصلون لتلك الفروع ، فما بالهم أنكروا التمسك بها وشددوا التكسير على من عمل بها ، ووسموه بأنه عمل بغير دليل ؟ وهل هذا إلا تهافت ؟

والجواب عن هذا سهل ، بعد ما عرفنا الحقيقة ، وعرفنا الظروف التى لا بدت حياة هؤلاء العلماء ، والبيئات التى عاشوا فيها . أمراء جائرون ، ومنتسبون إلى العلم ماجنون ، ودخلاء فى الإسلام يودون هدمه ، وفئات كثيرة تريد التحلل من الإسلام ، والخروج عن رِبة الشريعة ؛ نظروا الى تلك العوامل ، فوجدوا التصريح بجواز العمل بالمصالح المرسله ، يفتح بابا لهؤلاء وهؤلاء ، فأوصدوا الأبواب أمامهم بالمنع ، سدا لذريعة الفساد ، وهو أصل مقرر فى الشريعة ؛ بيد أنهم أفتوا بها فى كثير من المسائل ، مغيرين العنوان مرة ، ومرجعين لها إلى دليل آخر مرة أخرى .

وفى هذا يقول القرافي ^(١) : « وإنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريرا صريحا ، مع اعتبار كلهم له ، خوفا من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة ، لاتباع أدوائهم ، وإرضاء استبدادهم فى أموال الناس ودمائهم ، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام الى النصوص ، ولو بضرب من الأقيسة الخفية ، فجعلوا

(١) تفسير المنار ج ٧ ص ١٩٧ .

مسألة المصالح المرسلّة من أدقّ مسالك العلة في القياس ، ولم ينيطوها باجتهد
الأمراء والحكام ، وهذا الخوف في محله ، ولكن لم يبق الأمانة من أهواء الحكام ،
كما ينبغي ، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمد له الطريق
ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى .

وإلى هنا نكتفي بهذا القدر من كلام علماء الأصول في التعليل ، وهو قدر غير
يسير ، يصور لنا مسالكهم أبلغ تصوير . ثم ننتقل إلى الكلام على المصاحبة في ذاتها ،
ومنزلة في الشريعة ؛ والمصالح المرسلّة وإن كانت منها ، إلا أننا ذكرناها في بحث
الأوصاف ، تبعاً للقوم ، حيث عنوانوا لها بالمرسل في هذا الموضع ، وهو وصف
ظاهر ؛ والكلام في المصاحبة متشعب الأطراف ، متعدد النواحي ؛ فلنأخذ منه طرفاً
يناسب موضوع الحديث . والله نسأل أن يسدّد خطانا ، ويبعدنا عن مواطن الزلل ،
ويهدينا إلى الوصول إلى الحق واضحاً ، في هذا البحث الدقيق .



الباب الثالث

في الكلام على المصلحة

وفيه بحوث

البحث الأول: في تعريفها، وبيان المعنى المتنازع فيه منها

المصلحة في اللغة : مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له ، كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة . والذي يؤخذ من المعاجم أنها والمفسدة ضدان ؛ وهي ما يترتب على الفعل ، ويعت على الصلاح . يقال : رأى الإمام المصلحة في ذلك ، أى هو ما يحمل على الصلاح ، ومنه سمي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه : مصلحة ، تسمية للسبب باسم المسبب ، مجازاً مرسلًا^(١) .

وأما حدها في اصطلاح الفقهاء والأصوليين ، فلمهم عبارات كثيرة : منها ما قاله الغزالي : « مرادنا بالمصلحة ، المحافظة على مقصود الشارع ، وهو خمسة : وهي أن يحفظ عايتهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماله ؛ فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة . »

وقال الخوارزمي : هي المحافظة على مقصود الشرع ، بدفع المفاسد عن الخلق . وقال نجم الدين الطوفي الحنبلي : هي السبب المؤدى الى مقصود الشارع ، عبادة أو عادة . ثم قسمها الى ما يقصده الشارع لحقه ، كالعبادات ، والى ما لا يقصده الشارع لحقه ، كالعبادات .

(١) القاموس ١ ج ص ٢٤٣ ، ص ٣٣٥ — ومحيط المحيط ص ١١٩٩ .

وقال العزدي في شرحه للمختصر: المصلحة: هي اللذة ووسيلتها، والمفسدة:
الآلم ووسيلته.

ويقول العزبي عبد السلام في قواعده: المصالح أربعة أنواع: الذات وأسبابها
والافراح وأسبابها؛ والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها.
وفي موضع آخر يقول: المصالح ضربان: أحدهما حقيق وهو الافراح والذات،
والثاني مجازي وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها،
أو تباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية الى المصالح، وذلك كقطع الأيدي
المتأكلة، حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد؛ وكذلك العقوبات كلها
ليست مطلوبة لكونها مفاسد؛ بل للمصلحة المقصودة من شرعها، كالقطع، والقتل،
والرجم، أو جبه الشارع لتحصيل ما يترتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها
بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب. وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيق
وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المفاسد
مصالح، فهي الشرع عنها لا لكونها مصالح، بل لأدائها الى المفاسد. وفي موضع
ثالث يقول: ويعبر عن المصالح والمفاسد، بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات
والسيئات، لأن المصالح كلها خيرور نافعيات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور
مضرات سيئات؛ وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات
في المفاسد، اه المقصود منه.

فهذه العبارات وغيرها، تفيد أن المصلحة في اصطلاح الفقهاء والاصوليين،
تطلق بإطلاقين: الأول مجازي، وهو السبب الموصل الى النفع؛ والثاني حقيق،
وهو نفس المسبب الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة، ويعبر عنه باللذة
أو النفع أو الخير أو الحسنة... الخ، على مذهب الإطلاق اللزوي.

ولكن هذه المصلحة المترتبة على الفعل، تختلف في نظر الشرعيين بالاعتبار؛
لأنه إما أن ينظر إليها من حيث إنها لذة موافقة لهوى النفوس، محصلة لرغباتها
العادية؛ أو ينظر إليها من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، على معنى أنها
شرعت لتنظام أمر الدنيا، بدفع العدوان والظلم فيها، وتمييد النفوس، بكبح
جماحها، والحد من شهواتها.

والذى وقع نزاع العلماء فيه ، هو المصلحة بالاعتبار الثانى ، فهى التى تُنوزع فى اعتبارها ، إذا لم يرد فيها نص خاص . وأما بالاعتبار الأول ، فالجميع متفق على ردها وعدم اعتبارها ؛ وهذا وإن لم يصرح أحد - فيما أعلم - بحكاية الاتفاق عليه ، إلا أن كلامهم فى محل النزاع بعيد عنه ؛ ولأنها بهذا المعنى تهدم الشريعة من أساسها ، ولا يعقل أن مسلما يذهب اليه . ألا ترى أن كثيرا من النفوس يلذ لها ترك المسأورات وفيل المنهيات ؟ فهذا يرى لذته فى إسقاط الزكاة ، وذلك يجدها فى إباحة الربا وأكل أموال الناس بالباطل ، وذلك يطلبها فى ظلم الناس والتسلط عليهم فى أموالهم ودمائهم ، والدليل على أنها بهذا المعنى غير مقبولة أمور :

الأول : أن الشريعة جاءت لإخراج النفوس عن هواها ، فلو كانت مصالحها حسب مقتضى الهوى ، لتناقضت ، أو لعادت على الغرض المقصود من مجيئها بالنقض : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن » .

والثانى : أن المانع والمضار فى هذه الدار إضافية لاحقيقية ؛ لأن الشيء قد يكون نافعا لشخص ، مضرا بآخر فى وقت واحد ؛ وقد يكون نافعا له فى حال ، مضرا به فى حال أخرى ، أو فى وقت دون غيره ؛ فأكل نوع من الطعام قد يكون نافعا لهذا مضرا لذلك ، وقد يكون نافعا اليوم مضرا غدا ؛ ومع هذا الاختلاف لا يصح اعتبار المصالح حسب رغبات النفوس ، بل لابد أن يكون من حيث تقام هذه الحياة للأخرة ، أو حسبما يراه الشارع .

والثالث : أن الأغراض تختلف فى الأمر الواحد ؛ فإذا نفذ غرض هذا انتفع مع تضرر الآخر لمخالفة غرضه ، وقل أن تتحد الأغراض فى شيء ؛ وإذا كان كذلك فوضع الشريعة ينبغى أن يكون مخالفا للأغراض ، وفوق الشهوات ؛ فهى تراعى المصلحة لأنها مصلحة ، وافقت الأغراض أو خالفتها . هذا هو موضع نزاعهم بجملا . وأما تفصيل أنواعه المتفق عايبا والمختلف فيها ، فيظهر ذاك بعد التقسيم .

البحث الثانى فى تقسيمها

قسم العلماء المصلحة عدة تقسيمات ، باعتبارات مختلفة : فتقسيم باعتبار الشارع لها وعدمه ، وآخر باعتبار تغيرها وعدم تغيرها ؛ وثالث باعتبار مقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها ، الى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فتقسموها بالاعتبار الأول إلى ثلاثة أقسام ، على نهج تقسيمهم للوصف فى الباب السابق : معتبرة ، وملغاة ، ومرسلة ؛ وفسروا الأولى : بأنها ما ثبت اعتبار الشارع لها بنص أو إجماع ، أو هى التى ورد فيها بخصوصها دليل معين ؛ والثانية بأنها ما خالفت مقتضى دليل شرعى ، نص أو إجماع ، ومثلوا لها بفتوى يحيى بن يحيى ، فى إفقائه أحد ملوك الأندلس ، لما جامع عمدا فى نهار رمضان : أن كفارته صوم شهرين متتابعين فقط ، معلا ذلك بأننى لو أفتيته بالعتق ، لجامع كل يوم ، وسهل عليه عتق رقبة ؛ وفسروا الثالثة : بأنها ما لم يثبت فيها بخصوصها دليل شرعى ، بالاعتبار أو الإلغاء .

وهذا التقسيم فى ذاته حاصر ، لاشئ فيه من هذه الناحية ، ولكن الذى يؤخذ عليه ، تسميتهم النوع الثانى بالملغاة ، لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نص خاص لا يلغىها بالاتفاق ، بل الخلاف ماض فيه ؛ فمن العلماء من يعتبرها فى أبواب المعاملات إذا كانت راجحة ، ومنهم من يلغىها مطلقا ، كما سيأتى تفصيله فيما بعد ؛ فإذا أردنا أن نقسمها تقسيما يتفق وجميع الآراء ، نقول :

المصلحة : إما أن تكون منصوفا ، أو مجمعا عليها بخصوصها ، أو لا ؛ والثانية إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع ، أو لا ، والأولى تسمى مصاحبة معتبرة ، والثالثة تسمى مرسلة ، والثانية لا تسمى بهذا ولا ذاك ، بل تسمى معارضة لدليل شرعى آخر ؛ وأما إلغاؤها أو عدم إلغائها فشىء آخر ، يختلف باختلاف المذاهب ، أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها ؛ واختلاف الأسماء لا يعنيننا ما دام المعنى صحيحا .

وأنت إذا عرفت أن ذلك التقسيم الى المعتبرة والملغاة والمرسلة ، لطائفة من العلماء الذين قالوا بإهدارها عند معارضتها لآى دليل آخر ، لعمارة النزاع حول المصالح واعتبارها ؛ وأن تقسيمنا الآن لاطائفة خاصة ، بل لجميع الطوائف

الذين قالوا بحجيتها في الجملة ، على اختلافهم في أنواع المعتبر منها — لم تستبعد هذا التقسيم الذى قلناه ، بل وجدته أقرب الى الصواب من سابقه ؛ لأن المصلحة إذا ثبت كونها دليلا شرعيا في الجملة — كما سنثبتها بالأدلة في البحث الآتى — كانت كباقي الأدلة الأخرى ، فى أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل بالملقى ، وإلا لوسم كل من الدليلين المتعارضين بالإلغاء . والمُعْتَبَر هنا لم يجوز ذلك ، ولم يفتله فى الأدلة الأخرى . فالمعارضة شىء والإلغاء شىء آخر يكون بعد الموازنة والترجيح .

نعم : إن هذا التقسيم يصح فى نوع من الأحكام ، وهو العبادات ، وما شابهها من المقدرات ، لأن الجميع متفق على أن المصلحة لأعمل لها فيها ، بل الوقوف عند النص أو الإجماع واجب ؛ فإذا تخيل متخيل مصلحة فى عبادة عارضت نصا أو إجماعا ، ألغيت من مبدأ الأمر ؛ وذلك كمن أفتى ملكا مترفا ، سافر من باب قصره فى سفينة هادئة ، فى بحر لا اضطراب فيه ، بأنه لا يقصر الصلاة ، لعدم المشقة ؛ أو أفتى صاحب صنعة شاقة بأنه يقصرها لما يلحقه من المشقة فى إتمامها ، مع ما يصيبه من مشقة زائدة فى عمله ؛ فإن هذه فتوى باطلة ، وتلك المصلحة ملغاة ، لا يسوغها شرع ، ولا يعترف بها مجتهد ، لمعارضتها لنص القصر العام ، لكل مسافر فقط ؛ ولكن اتفاقهم على هذا النوع لا يصحح التقسيم فى غيره .

وأما بالاعتبار الثانى ، فتنقسم الى متغيرة حسب تغير الأزمان والبيئات والأشخاص ، كالنعايز ، والنهى عن المنكر ، وما شابههما ، وإلى ما لا تتغير على مدى الأيام ، مثل تحريم الظلم والقتل والسرقه والزنا ، وسيأتى بسط ذلك عند الكلام على تبدل الأحكام بتبدل المصالح

وأما بالاعتبار الثالث ، فقسموها الى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فالضرورية هى ما لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تستقم أمور الحياة . حياة التكليف والمكلفين ، بل نفوت الحياة ، ويفوت النعيم الأبدى الأخرى . وأحصى العلماء هذه الضروريات ، فى حفظ : الدين والفس والعقل والنسل والمال : وزاد بعضهم العرض . فلو اختل واحد من هذه الأمور ، لا خلت لأجله الحياة ؛ فإذا فقد المال ما عاش إنسان ، ولا كانت حياة ؛ ولو فقد النسل لبقيت الدنيا إلى أجل

محدود، حتى ينتهى الجيل الذى عليها، أو لاختلاط الناس وبعد العطف، وكان كل واحد همه نفسه؛ ولو اختل العقل لاختلت الدنيا، وكانت دنيا حيوان أعجم، لا دنيا إنسان مفكر؛ ولو اختلت النفس وأهدرت، لما هدأت الحياة، ولا بقيت؛ ولو ذهب الدين لعادت فوضى الجاهلية، وعاش الناس فى قلق واضطراب. من أجل ذلك جعل العلماء هذا القسم مما تدعو ضرورة الحياة الى حفظه؛ وهذا القسم يجرى فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات؛ شرع الله لحفظ هذه الضروريات أحكاما لوجودها، وأخرى للحفاظة عليها، حتى لا تنعدم بعد الوجود.

فالإيمان والصلاة والزكاة والصيام والحج، شرعت لحفظ دين الله وجودا. وجهاد الكفار، وقتل المرتدين، وقتال ما نعى الزكاة، وجاحدى شيئا من ذلك، لحفظه من العدم. والعادات كالأكل والشرب واللباس، وما شاكل ذلك، لحفظ النفس والعقل وجودا. والقصاص والديات، وحد الشرب لحفظهما من العدم.

والمعاملات، وهى ما كانت راجعة الى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب، أو المنافع أو الأيضاع، مثل البيع والشراء والإجارة والهبة والعارية والنكاح، شرعها لحفظ النسل والمال وجودا. وحد السرقة والزنا، والتضمين للأموال وغيرها، لحفظهما من العدم.

والحاجية: هى التى تحتاج اليها الحياة من جهة التوسعة فقط، بحيث لو فقدت لما اختل النظام، ولما وقع جميع الناس فى الحرج والمشقة، بل البعض فقط؛ فعدم مراعاتها يدخل الحرج على الناس فى الجملة، وهى جارية فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات كذلك. ففى العبادات كالرخص المخففة بالنسبة الى حقوق المشقة بالمرض والسفر، فلو لم يشرع ذلك لم يلحق الناس كلهم الحرج، بل يلحق بمن قامت بهم أسباب هذه الرخص فقط، كالمرضى والمسافرين مثلا؛ وفى العادات كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات، مما هو حلال؛ فلو لم يشرع لإباحة الصيد مثلا، لم يلحق الحرج إلا بمن هو فى حاجة اليه؛ وفى المعاملات كسائر المعاملات التى لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات، كالقراض والسلم والمساقاة والعرايا، فإن هذه الأشياء لو لم تشرع لم يلحق الضرر إلا بمن هو فى حاجة اليها فقط؛ وفى الجنايات كالقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمن الصناع، وما أشبه ذلك.

وأما التحسينية : فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات ، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ؛ ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق ؛ وهي جارية أيضا في العبادات ، كالطهارة ، وستر العورة ، والتقرب بنوافل الصدقة . وفي العادات كآداب الأكل والشرب ، ومجانبة الإسراف ، والإقتار في المتاعولات ، والبعد عن المستخبثات ؛ وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلاء ، وسلب المرأة منصب الإمامة ؛ وفي الجنايات كمنع قتل الرهبان والنساء والصبيان في الجهاد .

ثم إن كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ، ينضم إليها ما هو كالشئمة لها ، ويسعى تكملة ، وشرط كون هذه تكملة ، أنه إذا فقد لا يخل بحكمة المكمل الأصلية ؛ ففي الضروري ، كالتماثل في التخصاص ، ونفقة المثل ، وأجرة المثل ، والمع من النظر الى الأجنبية ومنع قليل المسكر ، وإظهار شعائر الدين كالصلاة بمجداة ؛ وفي الحاجي كاعتبار الكف ومهر المثل ، والجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقتصر فيه الصلاة ، وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله ؛ وفي التحسيني ، كآداب الأحداث ، ومدوبات الطهارة ، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة ، والإيفاق من طبيبات المكاسب ؛ ومن ذلك أن الحاجيات كالشئمة للضروريات ، وكذلك التحسينيات مع الحاجيات . وشرط اعتبار هذه التكملة ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال ، لأن إبطال الأصل لإبطال للتكملة ، لأنها كالصفة مع الموصوف ؛ فاعتبارها حينئذ مؤد الى عدم اعتبارها . مثال ذلك : أن حفظ النفس ضروري ، وحفظ المروءات مستحسن ، فحرمت النجاسات حفظا للمروءات ، فاذا دعت ضرورة الى إحياء النفس بآول النجس كالميتة مثلا قدم ذلك على حفظ المروءة ، لأن حفظ المروءة إذا أدى الى ضياع حفظ النفس الذي هو ضرورة ، ضاع الأصل ، وضاع حفظ المروءة بضياعه ؛ وكذلك الجهاد مع ولاية الجور ، قال العلماء بجوازه ، وقال مالك رضي الله عنه فيه : لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين ؛ فالجهاد ضروري ، والوالى كذلك ، والعدالة مكتملة لا ضرورية .

والدليل على حصر المصالح في هذه الثلاثة : الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية ، الاستقراء ؛ فإن العلماء الحاصرين بحثوا في النصوص الجزئية والكلية ، والعمومات

والمطلقات والمنعيدات ، في جميع أبواب الفقه ، فوجدوها كلها دائرة على حفظ هذه الأمور الثلاثة ، والأمر فيها اجتهدى .

وأول من قسمها - فيما نعلم - إمام الحرمين ^(١) الجوينى حيث قال بعد الكلام على العلل ومسالكها : « هذا الذى ذكره هؤلاء ، أصول الشريعة ، ونحن نقسمها خمسة أقسام : أحدها ما يعقل معناه وهو أصل ، ويؤول المعنى المحتمل منه إلى أمر ضرورى لا بد منه ، مع تمييز غاية الإيالة ^(٢) السككية ، والسياسة العامة ، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص فى أوامره ، فهو معلل بتحقيق العنصمة فى الدماء المحقونة ، والزجر عن التهميم عليها : فإذا وضح للناس المستنبط ذلك فى أصل القصاص تصرف فيه ، وعداء إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى ؛ وهو الذى يسهل تعليل أصله ؛ ويلتحق به تصحيح البيع ، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة ؛ فستند البيع إذن آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع . وهذا ضرب من الضروب الخمسة .

والضرب الثانى : ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهى إلى حد الضرورة . وهذا مثل تصحيح الإجارة ؛ قال : فهذه حاجة ذير بالغة . مبلغ الضرورة المفروضة فى البيع وغيره ، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد ، من حيث إن الكفاية لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس ، لنال آحاد الجنس ضرر لا محالة يبلغ مبلغ الضرورة فى حق الواحد ، وقد يزيد أثر ذلك فى الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس ، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة . ثم قال : والضرب الثالث : ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة ، أو فى نفي نقيض لها ، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث ، وإزالة الخبث .

والضرب الرابع : ما لا يستند إلى حاجة وضرورة ، وتحصيل المتصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً ، وفى المسالك الثالث فى تحصيله خروج عن قياس كل ؛ وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

(١) البرهان ص ٢٦٤ (٢) الإيالة : السياسة ، يقال : آل الأمير عيته ، من باب قال ، وإيالا أيضا : أى ساءها وأحسن رعايتها ، اه مختار

« والضرب الخامس من الأصول : ما لا يلوح فيه للاستنبط معنى أصلا ، ولا مقتض من ضرورة أو حاجة ، أو استحثاث على مكرمة ؛ وهذا يندر تصويره جدا ، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئى ، فلا يمتنع تخيله كليا . ومثال هذا القسم : العبادات البدنية المحضة ، فإنها لا تتعاق بها أغراض دنيوية ولا نفعية ، ولكن لا يبعد أن يقال : تواصل الوظائف ، يديم مروء العباد ، على حكم الانقياد ، بتجديد العهد ، ولذكرك الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر ، وهذا يقع على الجملة . »
 اهـ المقصود منه .

فانظر كيف بدأ هذا التقسيم ، وتتبع خطواته ، يظهر لك مبلغ التنقيح الذى دخله حتى وصل اليها بصورة التى نراها فى كتاب الموافقات مثلا ، وتعلم أن هذه أمور اجتهادية جاءت وليدة البحث والتنقيب .

خلاصة الأقسام وبيان مواضع الوفاق والخلاف :

لإنزاع بين العلماء فى أن ما ثبت اعتبارها بدليل شرعى ، نص أو إجماع ، يعمل بها سواء كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية ، بقيد عدم تغيرها ؛ فإذا كانت من المصالح التى تتغير فهم من مواضع الخلاف .

وأما ما لم يثبت فيها اعتبار ولا معارضة وهى المسماة بالمرسلة ، فإن كانت فى مرتبة الضرورة فقد قال العلماء فيها : إنه لا ينبغى فيها خلاف ، وبعضهم حكى الاتفاق عليها . قال الغزالى : إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصد الشارع ، فلا حاجة للخلاف فى اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة ؛ وإذا ذكر الخلاف فعند تعارض مصلحتين . ثم صرح بأن المصلحة الحاجية ، لا تعتبر حجة إلا إذا عضدها أصل معين ، أو بلغت الحاجة مبلغ الضرورة . وكذلك ابن الهمام ، وصاحب المسلم من الحنفية صرحا بذلك . وأما غير الضرورية منها فقد حكوا فيها خلافا ، وقد تقدم ما فيه . وأما المعارضة لمقتضى دليل شرعى ، ففيها وقع الخلاف فى غير العبادات ، والمقدرات وما شابههما ، وسيأتى بيان ذلك . وأما فيها فلا نزاع فى ردها .

فظهر من هذا أن المصلحة تعتبر فى الجملة عند جمهور العلماء ، وإن وقع النزاع فى بعض أفرادها ، ولذلك احتاج الأمر إلى إثبات حجيتها بالأدلة أولا ، وهو مانعقله البحث الآتى :

البحث الثالث في حجيتها

ثار نزاع العلماء قديماً على اختلاف مذاهبهم في حجية المصلحة؛ فمن ذهب إلى رفضها مطلقاً، ومن قائل بها ولكن في دائرة محدودة، ومن موسع دائرتها حتى عارض بها النصوص في كثير من الأحكام.

ونحن نذكر أدلة اعتبارها أولاً، ثم نعرض لتلك المذاهب مناقشة وترجيحاً، فنقول: دل الكتاب والسنة إجمالاً وتفصيلاً على أن المصلحة واجب اعتبارها، وطلب من المكافئين تحصيلها؛ كما انعقد الإجماع الصحيح على ذلك، والمعقول يؤيد ذلك كله، لمن ألقى السمع وهو شهيد.

أما الكتاب ففيه آيات كثيرة بيّن فيها المولى سبحانه وتعالى ما يترتب على المشروعات من مصالح، وعلى المنهيات من مفسدات، مشيراً بهذا جل علاه إلى اعتبار الأولى وترك الثانية، وأن المصالح يجب تحصيلها لأن الأحكام شرعت لذلك، والمفاسد يجب درؤها لأن الحدود والعقوبات والزواجر ما شرعت إلا لإخلاء العالم عنها؛ ومن يقرأ آيات التشريع في كتاب الله يجد من ذلك الشيء الكثير، وقد قدمنا طرفاً منها في مبدأ الرسالة. قد يقال: إن ما بين الله مصلحته نعمل به وننتف عنه، وهذا ما دل عليه الكتاب، أما أننا نعتبر مصالح لم يرد نص عليها فلم يدل عليه الكتاب.

والجواب: أن في الكتاب آيات دلت على اعتبار المصالح مطلقاً، وهو المراد بقولنا: دل عليه الكتاب إجمالاً؛ من هذه الآيات قول الله تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، ينظّم لكم لتعلمكم تذكرون»، وهى كما يتول العز بن عبد^(١) السلام: أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها. ثم بيّن ذلك بأن الألف واللام

(١) القواعد ٢٠ - ١٦١

في العدل والإحسان للعموم والاستغراق ، فلا يبقى من دقّ العدل وجلته شيء إلا اندرج في قوله : « إن الله يأمر بالعدل ، ولا يبقى من دقّ الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان . والعدل : هو التسوية والإنصاف . والإحسان : إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغى ، عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما يذكر من الأقوال والأعمال ؛ وأفرد البغى وهو ظلم الناس بالذكر مع اندراجه في الفحشاء والمنكر ، للاهتمام به ؛ فإن العرب إذا اهتموا أتوا بمسميات العام ، كما أفرد إيتاء ذى القربى مع اندراجه في العدل والإحسان ، اهـ .

ومن ذلك قوله تعالى مخاطباً رسوله الكريم صلوات الله وسلامه عليه : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ؛ فهذا إخبار منه جل وعلا بأن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة للناس ، ومن الرحمة الإذن لهم على لسانه صلى الله عليه وسلم في جلب المصالح ، ودفع المفاسد عنهم ؛ ومعلوم أن للناس مصالح تتجدد بتجدد الأيام ، فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس في الحرج الشديد ، وهو مناف للرحمة لأنه نقمة ، فلا يقال إنه راعى مصالحهم فيما نص عليه ؛ وأما غيره فلا إذن فيه لأن الرحمة تتحقق بدونه . فإذا ضمنا هاتين الآيتين وما شابههما (١) إلى تنبيه الآيات الأخرى الواردة في مصالح جزئية ، أنتج لا محالة إذن الشارع بها واعتباره إياها وإن لم ينص عليها .

وأما السنة فدلالاتها من وجوه :

الأول : ما في الأحاديث من بيان مصالح المأمورات ودفاسد المنهيات قولاً وعملاً ؛ وقد تقدم شيء من هذا ؛ والسنة مملوءة بهذا النوع ، يتف على ذلك المتابع لأحاديث التشريع .

والثاني : تقريره صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة الذين يبينون ما يترتب على فعل ما أمر به من ضرر يلحقهم ، أو مفسدة تحيط بهم كما في - حديث الإذخر ، وقصة عمر مع أبي بكر حينما أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بالنداء : « من شهد

(١) مثل قوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » ، وقوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله دخل الجنة ، وقوله إذا يتكلموا ، وقصة نحر الإبل في السفر واعتراض عمر رضي الله عنه وسكوت النبي صلى الله عليه وسلم على هذا .

فإذا كان الصحابة رضي الله عنهم يشرحون لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على الأمر من ضرر ، وهو صلى الله عليه وسلم يقبل ويرخص لهم في الترك دفعا للأذى عنهم ، أفلا يكون هذا إذنا عاما بذلك ؟ وإلا فقيم عموم الشريعة ١٩ .

والثالث : الأحاديث الدالة على اعتبار المصالح إجمالا ، كالحديث المروى عن عائشة رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما » . والحديث الذي أخرجه مالك في الموطأ مرسل عن عمر بن يحيى عن أبيه وأخرجه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط مسلم ، والبيهقي والدارقطني من حديث أبي سعيد الخدري ، وابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا ضرر ^(١) ولا ضرار في الإسلام » . فهذا يقتضي رعاية المصالح إثباتا والمفاسد نفيا ، إذ الضرر هو المفسدة ، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة ، لأنهما تقيضان لا واسطة بينهما ، ولأن دفع المفسدة نوع من المصلحة ، كما صرح بذلك الغزالي .

ومن ذلك ما رواه أحمد والبخاري في تاريخه وغيرهما عن علي كرم الله وجهه قال : قلت يا رسول الله إذا بعثتني في شيء أكون كالسكة ^(٢) المحياة ، أم الشاهد

(١) رواية الدارقطني هكذا « لا ضرر ولا ضرار ، من ضرر الله به ، ومن شاق شق الله عليه » ، تفسير القرطبي ٨ ص ٢٥٤ فسر بعض العلماء الضرر بما فيه منفعة لك وعلى جارك منه مضرة ، والضرار بما ليس لك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرة . وقيل هما بمعنى واحد والمقصود من جمعهما التأكيد .

(٢) السكة : حديدة منقوشة يضرب عليها الدراهم والدنانير . والسكة بالفتح هي نفس الدراهم والدنانير المضروبة سمي كل منهما بذلك لأنه طبع بالحديدة التي هي السكة بالكسر . وفي الحديث « نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم » .

يرى مالا يرى الغائب؟ فقال « بل الشاهد يرى مالا يرى الغائب ». فهذا الحديث يدل على أن مراعاة المصلحة هو الأصل ، فيمن عهد إليه بشيء من أمر الناس ، لا الأخذ بظاهر قول الشارع في الجزئيات وإن فرض عدم انطباقه على المصلحة .

والرابع : امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم من فعل الشيء لما يترتب على فعله من مفسدة أعظم من مصلحته ، فهو بهذا يشرع تشريعا عاما لجلب المصالح ودفع المفاسد ، ويضع قاعدة عامة لذلك ليطبقها أولو الأمر من العلماء فيما بعد ؛ وهي الموازنة بين ما يعقب الأمر من مصلحة ومفسدة ، ويعملوا بالراجح منهما ؛ وذلك كحديث « لولا أن قومك حديثو عهد بكفر ... » الخ ، و « لولا أن أشق على أمتي ، الحديث ، و « لولا أن يتتابع فيها السكران والغيران » الخ ، وما شابهها .

وأما الإجماع : فقد أفتى بالمصلحة - وإن كانت في مقابلة بعض النصوص - كثير من الصحابة والتابعين وتابعيهم عصرًا بعد عصر ، ولم ينكر عليهم أحد في ذلك ، وإلا لنقل اليينا ، ولم ينقل ، ومن أنكر ظنا منه أن هذا يخالف شريعة الله رجع عن إنكاره بعد ما بين له ما في هذه الفتيا من مصلحة راجحة ، كما حصل في مسألة الغنيمة في عهد عمر رضي الله عنه وغيرها . وقد تقدم مسائلهم في التعليل ، ومنزلة المصلحة عندهم في التشريع .

وأما المعقول : فأولاً أن مما لا يشك فيه عاقل أن الله سبحانه راعى مصلحة خلقه في مبدئهم ومعاشهم ، ومن المحال أن يراعى هذا ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية ، إذ هي أهم ، فكانت بالمراعاة أولى ، ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم ، لأنها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ولا معاش لهم بدونها ، فوجب القول بأنه راعاها لهم ؛ وإذا ثبت رعايتها لم يحز إهمالها بوجه من الوجوه .

وثانيا : من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن المصلحة لا يجوز إهمالها ، وأن المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص ؛ فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك . ومثل ذلك - والله المثل الأعلى - كمن عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء ، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر ، ثم سئحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها ، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة .

هذه الأدلة مجتمعة تنادى باعتبار المصلحة ، منصوحاً عليها أو غير منصوح ، وليس لنفاة المصالح هنا متمسك إلا ما تعلقوا به من عمل الصحابة ودعواهم أنهم تركوا العمل بها ، وقد علمت ما فيه . وما قالوه اعتراضاً : لو كان الشارع أراد منا تحصيل المصالح ولو لم ينص عليها لما أهدر بعضها بالنهي عن تحصيل أسبابها . وهذا دليل يوقفنا عند المصالح المنصوطة لا نتعداها الى غيرها .

وجواب هذا سهل ؛ لأن الشارع لم يترك المصلحة بعنوان أنها مصلحة ، حتى يقال ما قيل ؛ بل للمفسدة تساويها أو ترجع عليها . فقد أمر سبحانه بإقامة المصالح المتجانسة ، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمشقة ملابتها ، وإما لمفسدة تعارضها ، وزجر عن مفاسد متماثلة وأخرج بعضها عن الزجر إما لمشقة اجتنابها ، وإما لمصلحة تعارضها . قد يقولون إن كتاب الله أمرنا عند التنازع بالرد الى الله وإلى الرسول ، والرجوع الى المصالح ليس من ذلك . وهذا لا وجه لهم فيه بعد أن بينا أن الكتاب والسنة ناطقان باعتبار المصالح ، فلم تخرج المصالح عن دائرة الشريعة .

بقي هنا إشكال للقرافي أورده على جميع العلماء الذين اعتبروا المصالح ، قد يظن نفعه للمخالف ؛ حاصله : ما مرادكم من المصلحة والمفسدة : أهو مسابها المطلق ، أم ما هو أخص من ذلك المطلق ؟ فإن أردتم الأخص فدرجات الخصوص مختلفة متعددة فأين الضابط ؟ فإن قالوا : نريد مطلق المصلحة ولكن بضابط هو ما توعده الله على تركه في جانب المصلحة ، وما توعده على فعله في جانب المفسدة ، وما أهمله تعالى غير داخل في مقصودنا . فهذا لا يصح من المعتزلة ، لأنه ينقض أصل مذهبهم من أن التكليف تابع للمصلحة المدركة من جهة العقل ؛ فاعتبار ذلك يلزمه الدور . والاشاعة وإن صح لهم أن يقولوا ذلك في الجواب ، إلا أنه يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطاق المفسدة على سبيل التفصيل ؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم تراع ، بل يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات واعتبر بعضها ، فإذا سئلوا عن ضابط المعتبر بما ينبغي أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سيئ لهم استقراء المواقع فقط . وهذا يكون تسليماً منهم بأن كون هذا مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه .

وأجاب الشاطبي في موافقاته عن هذا بما حاصله : أننا نختار المصلحة المقيدة لا المطلقة ، ونقول إنها مضبوطة عند الأشاعرة باستقراء موارد الشريعة في كل باب من أبواب الفقه ، فإذا وجدت مصلحة تشبه المنصوص عليها اعتبرت وإلا أهدرت ، وهذا معلوم من تتبع أحوال مسلك العلماء العاملين بها السائرين على الجادة غير المنحرفين ، فإنهم لم يهدموا بما عملوا به من المصلحة قاعدة من قواعد الشريعة ، ولم يمنعوا حقاً لصاحبه ؛ كما أن المنحرفين عن الصراط المستقيم هدموا بها القواعد وضيعوا الحقوق ؛ فإذا نظرنا للمسلمين حصلت لنا قواعد كلية نزن بها ما يرد علينا من مصلحة ، فإن طابقتها وشابهها عملنا بها وإلا تركناها . والضابط عند المعتزلة العقل ، والشرع كاشف ؛ فالعقل عندهم يوازن بين المصالح والمقاسد ويعتبر راجحها ويترك مرجوحها ، وهذا في الغالب - متى كان العقل سليماً - لا يخرج عن دائرة الشريعة ، فإن الشارع لم يعتبر كل مصلحة وإن كانت مرجوحة ، كما لم يترك كل ما فيه مفسدة وإن كان يصاحبها مصلحة ترجع عليها .

وبعد ، فالقائلون بالمصلحة اختلفوا فيما بينهم على مذاهب ، حكى صاحب البرهان منها ثلاثة :

الأول : أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين ، وأما المرسله وغيرها من المعارضة للدليل فلا يصح التمسك بها ؛ ونسب هذا للقاضي حسين من الشافعية وجماعة من المتكلمين .

والثاني : أن المصلحة يعمل بها ولو لم يكن لها أصل معين ، ولكن بشرط مشابقتها للمصالح المتفق عليها أو المنصوص عليها ؛ ونسبه لإمامه الشافعي وجهور الحنفية .

والثالث : أن المصلحة يعمل بها مجردة عن اشتراط المشابهة ، قربت من موارد النصوص أو بعدت ، بشرط عدم مصادمتها للنص أو الإجماع ؛ ونسبه للإمام مالك رضي الله عنه .

وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقاً ، مرسله أو غير مرسله ؛ ويعنى بها التي عارضت نصاً أو إجماعاً متى كانت راجحة ؛ لكن في صنف

من الاحكام « المعاملات وما شابهها » ، أما العبادات والمقدرات فلا وزن للمصلحة فيها . وهو رأى نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولا ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملا .

استدل القاضى ومن معه :

أولا : بأن الكتاب والسنة متلقيان بالقبول ، والإجماع ملتحق بهما ، والقياس المستند الى واحد من هذه له أصل متفق عليه ؛ وأما الاستدلال (يعنى به المصلحة المرسلة) فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة ، وليس يدل لعينه دلالة من عقل ، وانتفاء الدليل على العمل به دليل انتفاء العمل به .

وثانيا : بأن المعانى إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة فى ضبط الشارع ، وإذا لم يشترط استنادها الى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع الى اتباع وجوه الرأى واقتفاء حكمة الحكماء ، وهذا يؤول الى إبطال الشريعة ، لأن كل واحد يفعل ما يراه ، وهو مختلف باختلاف الزمان والمكان .

ويرد على هؤلاء أن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة وإن لم تستند الى أصل معين ؛ فدعوى قيام الدليل على انتفاء العمل بها بناء على عدم الدليل الدال على اعتبارها مجرد كلام لا يسنده برهان . وأما مسألة الضبط التى قالوها فاحتياط يسلم لهم لو كان له ركن يعتمد عليه ؛ أما وإنه أمر مخترع لم ينقل لنا عن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا علينا حرج فى رده ؛ فإن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة فى كل شئ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم ير لواحد منهم فى مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات الى الأصول كانت أو لم تكن .

وأما المذهبان الثانى والثالث : فالأدلة السابقة كافية فى إثباتهما ، وهما يتفقان فى اعتبار المصالح المرسلة ، ولكنهما يفترقان فى اشتراط الشبه بالمصالح المنصوصة أو المتفق عليها وعدمه ، كما صوره إمام الحرمين ، واختار الاشتراط ؛ وعماده فى هذا التقيد أن فتح الباب مطلقا يسير بنا الى الخروج عن دائرة الشريعة واتباع وجوه الرأى وانحلال شرع الله الى آراء مختلفة حسب اختلاف الأزمان

والأمكنة . وعبارته ، لو صح التسك بكل رأى من غير قرب ومدانة لكان العاقل ذو رأى العالم بوجوه الايالات إذا راجع المفتين في حادثة فأعلوه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والأليق بطرق الاستصلاح ؛ وهذا مركب صعب لا يجترىء عليه متدين ، ومسافة رد الأمر الى عقول العقلاء وأحكام الحكماء ، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك ، اهـ . ثم تحامل على الإمام مالك رضى الله عنه . ومجموع كلامه يصور مذهب الإمام مالك بأنه يعمل بالمصلحة إذا لم يصادمها نص أو إجماع قربت من موارد النصوص أو بعدت .

ولست الآن بصدد القطع بصحة النقل وهوافقه للواقع أولاً ، ولكننى أريد أن أقف على حقيقة الفرق بين المذهبين : ما نسب لإمامه ، وما نسب لمالك رضى الله عنهما .

إنه لم يحدد هذا الشبه ولا ندرى مراده منه ؛ أريد شبهها في ذات المصلحة أو في نوعها أو في جنسها والاجناس متعددة ؟ . فإن أراد المشابهة الذاتية على معنى أن المصلحة يكون لها نظير خاص مما نص عليه أو أجمع عليه ، رجع إلى رأى القاضى ومن معه ولم يكن بينهما فرق إلا في العبارة فقط ؛ وإن أراد المشابهة النوعية أو الجنسية فما نسب للإمام مالك لا يخرج عن هذا ، لأن المصلحة التى لا يعارضها نص ولا إجماع لا تعدم نوعاً أو جنساً قريباً أو بعيداً عما نص أو أجمع عليه منها . ويبقى الفرق الذى لا ينكر من جهة التوسع أو التضييق . فالإمام مالك توسع فيها وغيره لم يفعل ذلك ، فإن ادعى مدع أنه أفتى بمصلحة تهدم أصلاً شرعياً أو قاعدة متفقاً عليها فنحن فى انتظار ما يبرزه لنا من تلك الفتاوى . ولو فرض وجود مصلحة كذلك فلا نتردد فى ردها والحكم على صاحبها بالخطأ ؛ ولم نسمع بأن أحداً من المسلمين ادعى لنفسه العصمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والخلاصة : أن تفويض القول بالمصالح إلى المجتهدين يوقفنا عند حد الاطمئنان فإن المجتهد بعنوان أنه مجتهد فى الشريعة ، لا يذهب الى شىء يخالف الشريعة عمداً .

وأما قوله لو صح التمسك بكل رأى الخ ، فلا يلزم الإمام ما لكارضى الله عنه ، بل نحن نضم قطعنا إلى قطعه بأن الامر بخلاف ذلك . وهل يقول أحد إن العاقل إذا راجع المفتين في ذلك وأعلوه أنه لا يوجد الحكم في كتاب ولا سنة الخ أنه يسوغ له العمل برأيه وإن خالف الشريعة ؟

ولعل هذه موجة تعصية ، أو عاصفة مذهبية من صاحب البرهان ، والكمال لله وحده .

وأما الرأى الرابع ، فلم أر عالماً أعلن هذا الرأى في صراحة غير نجم الدين الطوفى الحنبلى المتوفى سنة ٧١٦ هـ وفيه ألف رسالة ، ولكنه ركب متن الغلو في بعض المواقف حتى أجهأ ذلك إلى الاستدلال أحياناً بما لا يسلّم له أو بما لا يفيد فيقول بصدد تقديم المصلحة على الإجماع : إن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح فهم إذا محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من المختلف فيه ؛ وبصدد تقديمها على النصوص : النصوص مختلفة متعارضة ، فهم سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصلحة أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، فكان اتباعه أولى . إلى غير ذلك مما يبعد عن سنن الاستدلال .

ولقد رأينا في هذا العصر من يرد على الطوفى هذا بكلام من هذا القبيل ، حمّله عليه التعصب وما وضعه في عنقه من أغلال التقليد . وكل مقاله يدور حول طعن بالإلحاد ، ونقل لعبارات الطعن في الحائى والدين عن أصحاب التراجم في صاحب رسالة المصالح ؛ ثم ردّ إجمالى بدون ذكر للأسباب . وكأنه يريد هدم الشيء من أساسه ، ولسان حاله يقول : إن إلحاده وفر علينا الوقت من ضياعه في تفنيد رأيه .

وأنت خير بأن هذا ليس طريقاً صحيحاً لمناقشة الآراء والحكم عليها بالصحة والفساد ، ولم يسلكه أحد ممن يعتد برأيهم ، ولو كان لسهل علينا رد شبه المخالفين لنا في الدين ، بل لساخ لنا أن نصدر الأبطال والعوام للدفاع عن الدين حيث خف الرد وقصر على تلك العبارة « كافر لا يلتفت إلى كلامه » - لو كان لما عني

القرآن بكشف شبهات الكفار والمنافقين ، ولما أجهد الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه في الحجاج والمناظرة معهم .

وإذله أردنا أن نحكم على هذا الرأي حكما صحيحا بالقبول أو الرفض ، وجب علينا أن نعرض لمسألة أخرى هي كالأساس لما نحن فيه ، وهي : هل نظر الشارع للمعاملات ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك ؟ وهو موضوع البحث الآتي .

البحث الرابع

من المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منّا أولاً وآخرا الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها ؛ فإن وجد شيء من ذلك فالوقوف عنده لازم لا تعديّة ولا قياس . دلنا على ذلك الاستقراء أولاً ؛ وثانيا أن العبادات حق الشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته ، فيأتي به العبد على ما رسم له . ألا ترى أن الخادم لا يعد مطيعاً لمخدومه إلا إذا امتثل ما رسمه له وفعل ما يعلم أنه يرضيه ؟ فكذلك ههنا ؛ ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع ، استخطوا الله عز وجل ، وضلوا وأضلوا .

وأما المعاملات فنظر الشارع إليها أولاً من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها . دل على ذلك أمور :

أولاً : الاستقراء ؛ فإننا وجدنا أحكامها تحفظ عليهم مصالحهم ، وتدور معها حيثما دارت ، فنرى الشيء الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى تبعا لذلك ، كالدرهم بالدرهم إلى أجل : يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض ؛ وبيع الرطب باليابس : يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة كما في العرايا ، توسعة على الخلق ، ولرفع الضرر والخرج عن المعرى إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤديا إلى أن لا يمرى أحد أحدا نخله ، وما شابه ذلك .

وثانيا : أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع ، عكس العبادات ؛ وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملتنا في وادى المصالح ، ولا نحمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة

خاصة وبطائفة خاصة وبأقليم خاص وفي زمن خاص . وحاش لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصر والأغلال التي صرحت في غير موضع بأنه رفع عنهم .

وثالثا : أن أرباب العقل في زمن الفترات قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات ، فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشيء الكثير ، وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد ، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات . وأما عباداتهم فضلت فيها عقولهم ، ولهذا هدمت الشريعة غالبيتها ، إلا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام .

بعد اتفاق العلماء على هذا القدر ، اختلفت أنظارهم في أمر وراء هذا ، هو اعتبار التعبد فيها أولا ، . ففهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط ، بيد أنه لا يدعى خروجها عن التشريع ، بل يعترف أنه ماض فيها ولكن من هذا الطريق حسبما أرشدنا الشارع إجمالا وتفصيلا . ويرى فريق آخر أن التعبد له نصيب في هذا النوع لا يليق بالمكلف إهداره ، فإذا ظهر التعبد في شيء وجب التسليم به والوقوف مع النصوص .

مثال ذلك : الذبح في المحل المخصوص في الحيوان المسأكول ، فإن التعبد ظاهر فيه وإن فهمت حكمته إجمالا وهي تطهير اللحم من الجراثيم المرضية ، فلا يقال بناء على هذه الحكمة إنه يجوز الذبح في أي موضع آخر يخرج منه الدم متدفقا كما يتدفق من هذا المحل ما دام المقصود وهو التطهير حاصلًا .

مثال آخر : الفروض المتدرة في المواريث ، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية ؛ هذه الأمور قد فهمت الحكمة فيها إجمالا ، ولكن التفصيل عجزت العقول عن إدراكه ؛ فلا يقال إن المقصود من جعل نصيب الرجل ضعف نصيب الأنثى هو أنه مكلف بالإففاق على زوجة وأولاد ، وأما هي فلها زوج ينفق عليها ، فإذا كان للرجل مال كثير لا يحتاج معه إلى هذا المال والزوجة لها أولاد ولا مال لهم تعكس المسألة فتأخذ ضعف الرجل . كما لا يقال إن المقصود من العدة الوقوف على برامة الرحم ، فلا داعي للانتظار هذا الزمن الطويل إذا تيقنا بالبرامة . استند هذا الفريق في مدعاه ، وهو أن المعاملات ملاحظة فيها التعبد ، إلى أمور منها :

أولاً : أن معنى التكليف ، وهو الاقتضاء أو التخيير ، لازم للكلف من حيث هو مكلف ، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ، بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم له من هذه الحيثية ، لأن عليه الانقياد ، ولا يخلص من التكليف إلا بالامتنال ؛ بخلاف تحقق المصلحة وتحصيلها فغير لازم ، بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة ، فضلاً عن قصدتها ؛ وإذا كان كذلك فالتعبد لازم فى كل تعامل شرعى لاخيرة فيه ، وهو المطلوب .

وثانياً : أما إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون تتم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة ورابعة الخ . وغايتهما أنهما فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقبل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعى ؛ أما قصر الحكمة على هذه فلا سبيل اليه . فبقى بعد ذلك إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد ، لأننا لم نقطع بمعقولية المعنى مستقلاً .

وثالثاً : أنه يصح تعليل امتثال الحكم بأنه ورد الشرع به « أمراً أو نهياً » ، كما يصح بنفس العلة . فإذا سئل الحاكم : لم لا تحكم وأنت غضبان ؟ وأجاب بأنى نهيت عن ذلك ، أو بأن الغضب يشوش عقلى وهو مظنة عدم الثبوت فى الحكم ، كان مصيباً فى الجوابين ، مع أن الأول تعبدى محض ؛ وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيهما جاز القصد الى التعبد ، وذلك يدل على أن هناك تعبدًا

ورابعاً : أن من المصالح ما يمكننا الوقوف عليها بالمسالك المعروفة « النص والإجماع والمناسبة » الخ ، وهذه التى نصدى بها الحكم بناء على أنه شرع لأجله ، ومنها ما لا يمكن الوقوف عليه إلا بالنص ، ككون الاستغفار سبباً للخصب والسعة فى قوله تعالى « استغفروا ربكم إنه كان غفاراً » يرسل السماء عليكم مدراراً ، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً . ومثل هذا لا يمكننا التعبدية بها بل يلزمنا الوقوف عندها ، وليس للتعبد معنى إلا هذا الوقوف من غير زيادة ولا نقصان .

مناقشة هذا الرأي وأدلة

قبل مناقشة هذه الأدلة يحسن بنا أن نقدم مقدمة يسيرة نبين فيها معنى التعبد فنقول : التعبد له معنيان :

الأول : مالا يعقل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته إجمالاً ؛ وهذا يمنع التعدية والقياس .

والثاني : أعم من الأول ، وهو ما يكون لله فيه حق ، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليه ، ويستحق العقاب على تركه . وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمراً كان أو نهياً ، وهذا المعنى لا ينافي القياس ، والتعدية .

ومن هذا يظهر أن التعبد المختلف في وجوده في المعاملات ، هو التعبد بالمعنى الثاني لا الأول ، لاتفاق المخالفين على صحة القياس فيها ؛ فلو حمل عليه لتناقض مذهبه ؛ وهذا الاختلاف لا يظهر أثره إلا في جواز ترك مقتضى النص إذا عارضته المصلحة أو عدم جوازه ؛ فن ادعى وجود التعبد فيها منع الترك عند المعارضة ، ومن نفي ذلك جوز الترك .

إذا تمهد هذا نقول : كلام المستدل صريح في أن الأصل في تشريع المعاملات والمقصود منها أولاً وبالذات : هو تحصيل مصالح الناس ، وأن اعتبار التعبد فيها جاء من ناحية ورود النص بها . ومقتضى هذا أن تكون الأولى راجحة ، والثانية مرجوحة .

وحيلئذ نقول له : إذا فرض أن اعتبار التعبد في نص ما يؤدي الى ضياع المصلحة المقصودة منه كما إذا كان النص وارداً لمصلحة خاصة ثم تغير الزمن وأصبح هذا الحكم غير محقق لما قصد به ، أتعبر التعبد الذي هو مرجوح فتوقف عند النص ، أم تعتبر تحصيل المصلحة الذي هو المقصود فتعمل بها ؟ فإن اختار الأول ناقض قوله إن الأصل في تشريع المعاملات هو تحصيل المصالح ، وكان اعترافاً منه بأن الأصل فيها هو التعبد ، وكون المصالح مقصودة فيها لا أثر له ، فتساوى العبادات والمعاملات .

وإن اختار الثاني فقد وافق الفريق الآخر وسلم له أصله الذي أصله ، وهو ترجيح المصلحة إذا عارضت النص الجزئي ، لأن المخالف لا ينافي في أن الحكم المنصوص عليه واجب العمل به مادام محضاً لمصلحته ، ولا يلجأ إلى تغييره بحكم آخر محصل للمصلحة إلا إذا أصبح الحكم الأول غير محصل لها . وليس معنى قوله إن المصلحة ترجح على النص إذا عارضته أنه يعتبر مطلق المصلحة في مقابلة النص ولو لم يكن إليها حاجة حتى يخرج بتشريع المعاملات إلى اتباع الآراء وموافقة الرغبات . على أن محل قوله هذا إنما هو النصوص التي تتغير مصالحها ، وأما النصوص التي لا تتغير مصالحها كنصوص حل البيع والإجارة والرهن وحرمة الربا والغصب مثلاً ، فلا عبرة بالمصلحة المظنونة في مقابلتها ، كما سيأتي شرح ذلك في البحث الآتي . وأما المقدرات والأحكام التي ظاهرها التعبد كمسألة الفروض في الموارث ومقادير الزكاة والعدد في العدد وموضع الذبح وما شاكل ذلك فبعيد عن محل النزاع أيضاً .

إذا وضع ذلك عرفت ما في الأدلة السابقة من ضعف ظاهر ، وأنها لا تصلح للتمسك بها في مقام الحجاج .

أما الدليل الرابع ، فبعيد عن محل النزاع ؛ لأن التعبد فيه يمنع التعدية ، ولأن ما مثل به ليس من المعاملات التي الكلام فيها .

وأما الدليل الثالث ، فلأن صحة التعليل بكل من الأمرين لا ينتج ما أرادته المستدل من الوقوف عند المنصوص مطلقاً ، وإن أصبح غير محصل للمصلحة التي قصدت من تشريعه . كيف وقد اعترف بأن مراعاة المصلحة هو الراجح في تشريعها ؟ وليس معنى التعبد كون الشيء مأموراً به فقط ، وإلا لكان العمل بالمصاحبة تعبدية ؛ لأن القائل بها يقول إن الشارع أمرنا بتحصيلها وأذن لنا في فعل أسبابها ؛ وصاحب الدليل لا يعترف بهذا .

وأما الدليل الثاني ، فلأن احتمال وجود حكمة أخرى غير ما وقف عليها المجتهد لا يمنع من إدارة الحكم لإثباتنا ونفيها على ما ظهرت له ، لأنه ما كلف إلا بما أداه إليه اجتهاده ، ولم يطلب منه القطع في الاجتهاد بل غلبة الظن كافية ؛ ولو كان مجرد الاحتمال مانعاً لما صح لمجتهد أن يعمل باجتهاد أصلاً ؛ لأن احتمال

خطأ اجتهاده وصواب غيره قائم في كل وقت ، ولما صح قياس بعلة مستنبطة أصلا ، لاحتمال أن العلة غير ما ظهرت . فإن قيل : إن القياس وجد فيه الإذن ، وأما العمل بالمصلحة إذا خالفت النص فلم يوجد فيها ذلك الإذن ، فوجب الوقوف عند المنصوص مطلقا .

والجواب : أن الإذن موجود في الثاني مثل الأول بالأدلة السابقة . على أن عمل الصحابة بذلك أكبر دليل على وجود الإذن ، وإلا كان طعنا في هؤلاء الأعلام ، ولا يابق بأحد الإقدام على مثل ذلك .

وأما الدليل الأول ، فبعد أن عرفنا أن الشارع أمر بتحصيل المصالح ، وأذن في فعل كل مصلحة راجحة ، ومنه يكون العبد مكلفا بها ، وتكون لازمة له من حيث هو مكلف ، فإذا أتى بها كان ممثلا لأمر الشارع لا فرق في ذلك بينها وبين غيرها بما نص عليه من المأمورات - لا يظهر لإيراده وجه . والله أعلم .

وإذا كان موضوع الخلاف الأول هو جواز العمل بالمصلحة في مقابلة النص أو الإجماع أو عدم جوازه ، فلا ندعى للجواز وجود نص خاص صريح من القرآن أو السنة يدل على ذلك ؛ كما لا ندعى وجود نص كذلك يدل على نفي اعتبار التعبد في المعاملات الذي هو مبنى الخلاف ؛ فمن أراد تأييد رأيه من المتنازعين فعليه بعمل الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم ، أو على الأقل عليه أن يثبت ذلك في عمل الأئمة أصحاب المذاهب المتقدمة .

ولعل المانع من اعتبار المصلحة في مقابلة النصوص لما لم يجد له مستندا في عمل هؤلاء ، لجأ إلى شيء آخر متوهما فيه التأييد لرأيه ، وهو اعتبار الشارع التعبد في المعاملات ؛ ثم أخذ يستدل على هذا الأصل بما سمعت ، فإذا اعترض عليه بفتوى صحابي أو عمل خليفة منهم ، سلك طريق التأويل البعيد المتكلف كي يجد لنفسه مخلصا من هذا الاعتراض ، حتى إذا ظهر عليه العجز والتصور صار يردد هذه الكلمات : رأى صحابي فلا يعمل به في مقابلة النص ، أو لا عبرة بالرأي في مقابلة النصوص ، أو فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ، وما شاكل ذلك .

ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى ، وإن كانت فى مقابلة النصوص ، واشتهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة ، وهم فى ذلك لم يكونوا جناسا على الشريعة ، كيف وهم الذين أقامهم الله حراسا عليها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتبعهم فى ذلك التابعون وتابعوهم ، ثم الأئمة من ورثهم ؟

أما غيرهما من العبادات والمقدرات فلم يتركوا فيها مقتضى النصوص وإن وجدوا المعنى الذى من أجله شرع الحكم قد تغير . ولا أدل على ذلك مما نهىنا عليه فى تعليقات الصحابة عند قول ابن الخطاب رضى الله عنه عند استلام الركن : « أما والله إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك وأنا أستلمك ، فاستلمه » . وقوله : « ما لنا وللرمل إنما رآه بنا به المشركين ، وقد أهلكهم الله » ثم قال « شئ صنعته رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه ، ثم رمل » .

فإن قيل : إن ما وقع من ذلك لم يصح النص فيه عند الصحابي ولا الإمام ، أوصح ولكنه رآه غير حتم ، أو كان حتما ولكن المخالفة راجعة الى وصف منك ؛ قلنا : مجرد احتمالات ممكنة ، وليس كل ما ورد من هذا النوع يمكن تخريجه على هذه الوجوه . وتلك الدعوى لا تسلم إلا إذا صحبها استقرار وحصر لذلك ، وهو لم يوجد بعد . على أن هؤلاء المانعين قد اعترفوا بالعمل بها إذا كانت ضرورية . فإن أجابوا بأن الترك لم يكن لمجرد المصلحة بل للنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها ، وأما غيرها من المصالح الحاجية فلم يقيم دليل عليها كذلك ، رددناه بأن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة من غير تفرقة بين ضرورية وحاجية ، فقصر الجواز على نوع دون نوع لا دليل عليه ، مع أن المصالح التى عمل السلف بها فى مقابلة النصوص لم تبلغ رتبة الضرورة ، وأن العمل بالمصلحة فى مقابلة النص ليس تركا للنص بالرأى فى الواقع ، وإنما هو ترك للنص بالنص بل بالنصوص الكثيرة ، وقد يكون النص الأول ظاهريا كخبر الأحاد فيرجع الى محل الوفاق . وغاية الأمر أن تحديد نفس المصلحة التى يعمل بها فى كل موضع ، يحتاج الى ملكة فقهية ناضجة وإطلاع واسع على مسالك الشريعة ؛ وليس فى مقدور كل من ادعى الفقه الوصول الى ذلك .

فأولى للمخالف أن يسلم أصل العمل بالمصلحة ، ثم بعد ذلك له أن ينازع في كون مصلحة بخصوصها في محل مخصوص تقوى على الممارسة أولا . وبعبارة أخرى : يسلم أصل الدلالة والاعتبار ، وينازع في التطبيق في الجزئيات ، والامر في ذلك مفوض لرأى المجتهد

هذا وقد قرر العلماء أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، واشتهرت هذه القضية بينهم حتى غدت من المسلمات عند الفقهاء جميعا . وقد قال الميوطي في الاشباه والنظائر « الحاجة عامة أو خاصة تنزل منزلة الضرورة ، وغيره اشترط فيها العموم . الى هنا ظهر ضعف هذه الأدلة ، وتبعه ضعف الرأى الذى أقيمت عليه ، ويتجلى هذا الضعف واضحا بعد ما نشرح الأثر الناجم عن التمسك به واعتباره في جميع المعاملات

أثر مراعاة هذا الأصل في معاملات الناس

من يتنبع عمل الفقهاء المتأخرين على اختلاف مذاهبهم ، يخدمهم قد تغالوا في الأقيسة البعيدة حتى منعوا من المعاملات الشئ الكثير ، فحكوا بالتحريم بمجرد الشبه بناء على مراعاتهم هذا الأصل . تعبدوا بالتحريم ، وكان الأولى لهم وللأمة التى شرعوا لها أن يذهبوا الى التحليل ، فيدفعوا هن الأمة الحرج ، ويفسحوا لها مجال الرقى والتقدم ومسايرة الزمن .

ولإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم له تصرفات من حيث إمامته الكبرى وخلافته العظمى ، وتصرفات من حيث الفتوى والتبليغ ، فلا شئ حمل هؤلاء جميع أوامره على الفتوى والتبليغ ، ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها على الإرشاد والسياسة ، حسبما يقتضيه مقام كل أمر ونهى ، وبحسب مقتضيات الأحوال ، فتكون أحكاما مصلحة سياسية صادرة من حيث ماله من الإمامة والخلافة ، مربوطه بمصالح تتغير بتغيرها ، أو مربوطه بأعراف كذلك ، ولا تكون ضربة لازب لاتغير واجبة العمل ولو تغيرت الأحوال ، ولو جابت ضررا ودفعت مصلحة . والدين يسر لا تعسير فيه ! .

وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا وأبا موسى الأشعري بقوله : « يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا » . وليس سبيل التحرى في الدين

والورع محصوراً في تضيق الدين، بل سبيل التحرر هو أن يصيب روح التشريع المبني على حفظ ناموس الأمة وشرفها واعتباطها بشرعها، وكونه موافقاً لمصالحها، ولا يكون حبر عثرة في سبيل رقيها، ولم يجعل الله شريعة من الشرائع منافية لناموس الاجتماع ولا قيوداً ثقيلاً في أرجل من يريد النهوض من الالام، بل جميع الشرائع جاءت محافظة على رقي المجتمع الإنساني، ولا سيما هذه الشريعة العامة الأبدية.

وقد كان العلماء المتقدمون لا يفتون في منع مسألة حتى ينظروا إلى حاجة الناس إليها، فإن راواها أساس الحاجة إليها أو عموم المعاملة بها، رخصوا وأباحوا وما ضيقوا. وفي قواعد الفقه: «المشقة تجلب التيسير»، «إذا ضاق الأمر اتسع»؛ فما الذي حمل المتأخرين على مخالفة هذه الطريقة، وجودهم على القول لهم عن أئمتهم الذي أفتوا به بتأثير مصالح زمنهم ومراعاة لأعرافهم؟ وما الذي حدا بهم إلى هذا الموقف الذي ضيق على الناس!

إن هذا التضيق كان سبباً في أن المتمسكين بمذاهبهم تقل معاملاتهم ويضيق ما لهم، وكل من اتسعت متاجره فإما أن يبحث عن الأقوال الشاذة فيقلدها ولا يعدمها، وإما أن يذبذ التقيد بالأحكام الشرعية في معاملاته وهي الطامة الكبرى، أو يدخل باب الحيل الذي شوه وجه الشريعة وكاد يقضى على البقية الباقية منها، لما رسم لهم هؤلاء الفقهاء طرقه ووسعوا دائرته حتى عم جميع الأبواب بعد أن كان يقصد للتخلص من تغبن الناس في الإيمان عند الأئمة رضي الله عنهم. ولو وسعوا على الناس لكان خيراً من أن يحملهم على هذا المركب الحشن. لو وسعوا عليهم كما وسعوا على أنفسهم بالأخذ بالرخص حتى قرروا «أن للفقيه أن يأخذ بالقول الضعيف في حق نفسه ولا يجوز له الإفتاء به»، فصاروا بذلك مضرب الأمثال بين الناس؛ بل توسع بعضهم وجعل يفتي به لنفسه وصديقه. من ذلك ما حكى أبو الوليد الباجي^(١) عن بعض أهل زمانه ممن نصب نفسه للفتوى أنه كان يقول «إن الذي لصديقي على إذا وقعت له حكومة أو فتيا، أن أفتيه بالرواية التي توافقه».

(١) إعلام الموقعين ٣ ص ٤٤٢

إن هذا التضيق ما جاء إلا من الأقيسة المتكلفة تبعاً لهذا الأصل ، وإلا فالنصوص الشرعية المانعة من أنواع من المعاملات قليلة جداً بالنسبة لما فرعه الفقهاء تبعاً لهذا الأصل . ومن تأمل هذه النصوص على قلتها وجدها جاءت على وفق المصالح وضد المفساد ؛ لأن الشريعة هدى ورحمة ، وأبدية وعامة ، ولا يتصور فيها أن توصد في وجه الأمة أبواب رقيها .

لقد أوجل القرآن أحكام المعاملات ، فاكتمنى في قانونها بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات ، فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات ، وأشار إلى الأساس الذى ينبغى أن تبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضى « يأبى الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم ... » الآية . وكذلك أحاديث المعاملات قليلة بالنسبة إلى غيرها . ولأجل هذا قال ابن العرى في تفسير الآية السابقة مانصه : « المسألة الأولى : هذه الآية من قواعد المعاملات وأساس المعاوضات التى تبنى عليها ، وهى أربعة : هذه الآية ، وقوله تعالى « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، وأحاديث الغرر ، واعتبار المقاصد فى الشريعة » اهـ .

ومن تتبع النصوص الواردة فى هذا الباب وجدها جاءت على هيئة قواعد عامة ، كوجوب العدل فى الأحكام ، والمساواة فى الحقوق ، وتحريم البنى والاعتداء ، والغش والخيانة . وحددت حدوداً لبعض الجرائم ، ووضعت قاعدة الشورى . وبعد هذا كله فوض الشارع الأمر فى جزئيات الأحكام إلى أولى الأمر من العلماء والحكام يقررون بالمشاورة ما هو الأصلح للأمة بحسب الزمان واختلاف الأحوال .

والخلاصة : أن مراعاة الفقهاء المتأخرين لهذا الأصل ترتب عليه الأمور الآتية :

أولاً : مخالفة مقصود الشارع من شرعية المعاملات .

وثانياً : مخالفة سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم فى طريقتهم .

وثالثاً : مخالفة أئمتهم الذين نسبوا ما فرعوه إليهم على أنه مذهب لهم .

خالفهم في تقليدهم في كل شيء مع نهى الأئمة عن ذلك ، وفي التمسك بما فرعه الأئمة وجعله شرعاً دائماً لكل الأزمان والحالات ، مع جواز كونه لمصلحة خاصة ، أو عرف خاص .

ورابعاً : إقفال باب الرقي للأمة الإسلامية بسبب هذا التقييد والمنع من المعاملات المتجددة التي تلائم الزمن وتطوراته .

وخامساً : التسبب في نبذ كثير من المسلمين للاحكام العاملات فى الشريعة لما وقفت سداً منيعاً لا يتحرك أمامهم ، إما بتركها والعمل بما يدور بين الناس من معاملات غير إسلامية ، أو بالتحايل على المحافظة على صورة الشريعة وترك المقصود منها ، بفتح باب الحيل الواسع الذى كان سبباً فى التخلص من أجل الاحكام عبادات ومعاملات .

وسادساً : خلق الطعون على الشريعة من ناحية الفقه والمعاملات التى وجهها أعداء الدين . ومن يطالع كلام المستشرقين فى تقديم الشريعة يجد محصوراً فى هذه الدائرة لا يعدوها إلى غيرها .

وقد ظهر هذا التعمق فى تحريم أشياء بأدنى الشبهات ، كما روى أن الإمام السنوسى المغربى ^(١) أفتى بتحريم القهوة معللاً ذلك بعلل ، منها الإسكار وهو غير موجود ، ومنها ضررها بالبدن وضررها لا يصل إلى حد الحرمة كما هو مشاهد ، وكونها لم تكن فى الصدر الأول ، وهذا لا يوجب تحريماً ، وإلا لرددنا على الزمن كل جديد مدعين أنه لم يكن فى عصر السلف

هذه هى الآثار السيئة التى لحقت الشريعة من جراء استعمال هذا الأصل فى المعاملات ؛ فإذا انضم إلى ذلك ضعف أدلته السابقة أفتج أن الممول عليه فى معاملتنا أولاً وآخرها هو مصالح الناس كما فهمه سلف الأمة وعملوا به .

وبعد ، فمن المشاهد المعلوم أن المصالح تتغير بتغير الأزمان ، وتتجدد بتجدد الأحوال ، فيلزم ذلك لا محالة تبدل الأحكام تبعاً لتبدل المصالح التى شرعت لها ، وانجر الحديث إلى بسط الكلام فى هذا الموضوع .

(١) الفكر السامى ج ٤ ص ٣١٢

البحث الخامس

في تبدل الأحكام بتبدل المصالح

هذه القضية مؤيدة بالبراهين الكثيرة ، مؤيدة بالسنة قولاً وعملاً وتقريراً ، وبالأثار وبالإجماع . وقبل ذكر الأدلة نقدم مقدمة مقابلة من طريقة الشارع في التشريع ، نأخذ منها دليلاً عملياً قوياً على صحة هذه القضية قل أن يُتفطن له ، فأقول :

من الأمور المسلمة عند كل مسلم ثبوت النسخ والتدرج في التشريع ونزول الأحكام تبعاً للحوادث والمناسبات . وكل ذلك يدل دلالة واضحة على تغير الأحكام تبعاً لتغير المصالح .

أما النسخ ، فإن الحكم المنسوخ جاء في حالة خاصة ولمصلحة خاصة ، فلما تبدلت تبدل الحكم .

وأما التدرج في التشريع ، فقد يكون الحكم المراد للشارع في وقت ما شديداً لا يحصل الغرض المتصود منه لما يترتب على تشريعه في هذا الوقت من نفرة الناس من الدخول في الإسلام ، فيبدأ ذلك بحكم مخير ، فإذا ما لقي منهم قبولا وعملوا به ثم تقدم الزمن وشعر الناس من أنفسهم بالحاجة إلى غيره بعد ما ظهرت مفسدات التخير أو عدم تحصيله للمصالح وتهيأت النفوس للحكم الجديد ، جاء وحى السماء بالأمر الحتم . حصل ذلك في كثير من الأحكام ، كتحريم الخمر ، وشرعية القتال وغيرهما .

وفي هذا تقول أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها : « لو نزل أول ما نزل لا تشربوا الخمر ، لقالوا لا ندع شربها أبداً ، ولو نزل لا تزنوا أولاً لقالوا لا ندع الزنا أبداً . . . ولكن الشارع الحكيم أخذ الناس بالرفق والأناة متقللاً بهم من حال إلى آخرى كالطبيب الماهر يأخذ المريض من دواء إلى آخر حتى يتم له الشفاء .

وأما مجيء الأحكام عند المناسبات وتجدد الحوادث ، فیرشدنا إلى أن التشريع يسير مع المصالح ، وليس كل ما فيه لازماً لا يتغير ، وإلا لجاء مرة واحدة أحكامه مدونة محتومة بختم الدوام وعدم التغير . وهذا إرشاد من الشارع الحكيم لولاة الأمور إلى أن يلاحظوا الأحوال والظروف في أحكامهم وأقضيتهم .

الأدلة :

دلت السنة على هذا الأصل إجمالاً وتفصيلاً .

أما الإجمال، فإني في حديث عليّ السابق « بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب » وما شاكل ذلك .

وأما التفصيل، ففي أحاديث كثيرة، منها حديث الأضحية « كنت نهيتكم من أجل الدافاة التي دفعت عليكم، فبين صلى الله عليه وسلم سبب المنع من الإذخار، ولما زال السبب وتغيرت الحالة، أباح لهم الإذخار .

وقد كان صلى الله عليه وسلم يترك الأمر الصالح لما يترتب عليه من مفسدة تفوق المصلحة، كما في حديث « لولا أن قومك حديثو عهد بكفر، الخ . وحديث « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » . وحديث « لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل، وحديث امتناعه من قتل المنافقين وقد بدا منهم ما يوجب قتلهم، وقوله « أخاف أن يتحدث الناس بأن محمداً يقتل أصحابه » . وحديث الغيران « كفى بالسيف شاهداً لولا أني أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران » .

وقد كان يحكم بتحريم الشيء أو تحليله فيمين له الصحابة ما يلحقهم من الضر فيرجع عما أمرهم به، أو يستثنى منه قدر الحاجة، كما في حديث الإذخر ورعى حشيش المدينة؛ وحديث عمر في مسألة الأزواد في السفر . وقد تقدم .

فهذه السنة القولية والعملية والتقريرية تدلنا بجمعة على أن بعض الأحكام يدور مع المصلحة ويتغير بتغيرها .

وأما الآثار : فهي كثيرة جداً . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف، وما يحف به من مصالح ومفاسد، ويشرعون له الحكم المناسب وإن خالف ما كان في عهد رسول الله؛ وليس هذا إعراضاً منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله؛ بل هو سر التشريع الذي فهموه . ولولا علمهم بجواز مثل هذا لما أقدموا عليه متشاورين وبعد المشاورة بجمعين .

وما موقفهم من الطلاق الثلاث والدية واللقطة وتقسيم الغنيمة والزيادة
فى حد الخمر ومنعهم خروج النساء الى المساجد وتضمن الصناعات — بعد أن كانت
فى عهد النبوة على غير ذلك — إلا من هذا الوادى .

وقد قال ابن عباس رضى الله عنه فى آية ^(١) : « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » الآية : « إن هذه الآية يعود العمل بها فى آخر
الزمان . وهذا إخبار منه بتبدل الحكم بتبدل الزمان وتغير الأحوال .

ولما قدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه الشام ووجد معاوية بن أبى سفيان
قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب ، واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة
العلية ، وسلك ما يسلكه الملوك ، فسأله عن ذلك فقال : « إنا بأرض نحن فيها محتاجون
لهذا ، فقال له : « لا أمرك ولا أنهلك ، قال القرافى ^(٢) . ومعناه أنت أعلم بحالك ، هل
أنت محتاج الى هذا فيكون حسنا ، أو غير محتاج فيكون قبيحا . فدل ذلك من عمر
وغيره على أن أحوال الأئمة وولاة الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار
والظروف والأحوال ، فلذلك يحتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تكن
تقديمها ، وربما وجبت فى بعض الأحوال ، اهـ .

وروى عبد الرزاق عن ^(٣) سفيان الثورى عن عبد الله بن دينار قال : سمعت
ابن عمر يقول : « كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله بن مطيع نجية إن
رضيها ، فقال : « إن الرجل ليرضى ثم يدعى . فسكأنما أيقظنى . فكان يبتاع ويقول :
ها إن أخذت . وقد تقدم .

هذا موقف الصحابة . ثم جاء بعدهم التابعون وتابعوهم وسلكوا هذا المسلك ،
فأفتوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك . أفتوا بجواز التسعير مع نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عنه ، لما وجد المقتضى للتسعير . وقد قال ابن القيم : « إن نهى
الرسول صلى الله عليه وسلم عنه لعدم وجود ما يقتضيه ولو كان لفعله . وكذلك
ردوا شهادة الوالد لولده والزوجة لزوجها والأخ لأخيه مع تجوز من قبلهم قبول
الشهادة منهم . وفى هذا يقول الزهرى رضى الله عنه « لم يكن يهتم سلف الأمة

(١) الفكر السامى ٤ ص ٢٤١

(٢) الفروق ٤ ص ٢٠٣

(٣) المحلى لابن حزم ٨ ص ٣٧٣

الصالح في شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا الأخ لأخيه ولا الزوج لامرأته ، ثم دُخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حملت الولاية على اتهامهم فتركت شهادة من يتهم إذا كانت قرابة ، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة ، لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان ،

وكذلك لم يقبل بعضهم توبة المحارب مطلقا ، سواء أخذ بعد القدرة أو قبلها ، مع تصريح الآية بالتقبل قبل القدرة وقبول الصحابة توبته . وفيها يقول عروة رضى الله عنه « لو قبل ذلك منهم اجترؤا عليه وكان فسادا كبيرا . » وقد تقدم في مسلكهم في التعليل .

هذا مع ما روى عنهم من المقالات العامة في ذلك . فقد روى ابن سعد ^(١) في ترجمة شرح القاضي بسند إلى أبي البختري أنه جاء إلى شرح فقال : ما الذي أحدثت في القضاء ؟ فقال « إن الناس قد أحدثوا فأحدثت » . وروى عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه قال « وتحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور » . قال ^(٢) القرافي : ولم يرد رضى الله عنه نسخ حكم ، بل المجتهد فيه ينتقل له بالاجتهاد لاختلاف الأسباب . وروى عن إياس بن معاوية ^(٣) أنه قال « قيسوا القضاء ما صلح الناس فاذا فسدوا فاستحسنوا » . ثم قال : ما وجدت القضاء إلا ما يستحسن الناس .

فهذه كلها تفيد صراحة أن الأحكام التابعة للمصالح تدور معها وتبدل بتبدلها ، ولم يوجد إنكار عليهم في ذلك ، فكان إجماعا على هذا الأصل في عصر الصحابة والتابعين ، رضى الله عنهم

فاذا يقول المخالف في ذلك كله ؟ أي دعى خطأهم فيما فعلوا وقالوا ، فيكون قد ارتكب جرما عظيما وطعن في الشريعة من أساسها ، أم يعترف بصحة هذا ويدعى وجود سبب ألجأه إلى مخالفتهم ، فيكون قد اعترف بما نقول من حيث لا يدري ؟

(١) الطبقات الكبرى ج ٦ ص ٩١ (٢) الفروق ج ٤ ص ١٧٧ .

(٣) أصول الجصاص ج ٢ في باب الاستحسان وإياس هذا كان ماصرا للحسن البصري وتولى قضاء البصرة .

فإن تمسك بالتقليد وأنه متابع للأئمة في إنكاره، جثا له من أقوال الأئمة وأفعالهم ما يؤيد ذلك المبدأ.

فهذا أبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما، قد أفتيا بجواز دفع الزكاة للهاشمي مع ورود الحديث بالمنع، لما تغيرت الأحوال واختل نظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه. أفتيا بذلك دفعا للضرر عن هذه الطائفة، وحفظا لها من الفقر.

وقد خالف أبو يوسف ومحمد إمامهما في كثير من الأحكام تبعا لتغير الأزمنة، كخالفهم في تعديل الشهود، وتحقق الإكراه من غير السلطان؛ لأن العدالة كانت غالبية في زمن أبي حنيفة رضى الله عنه. فاكتمى بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص، ولم يرتزكيتهم مستنداً لحديث «المسلمون عدول بعضهم على بعض»، فلما فسد الناس في زمن صاحبيه لم يكتفيا بذلك وشرطا التزكية لثلاث تضييع الحقوق. وكذلك في زمنه كانت القوة والغلبة للسلطان فقط دون غيره، فقال إن الإكراه المغير للأحكام لا يكون إلا منه؛ وفي زمنهما لما تغيرت الأحوال وصار في الناس غير السلطان من له قوة وغلبة من أهل الفساد يتحقق منه الإكراه، حكما بتحقيقه من غيره.

وقد قال الإمام مالك رضى الله عنه: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، قال الزرقاني^(١): ومراده أن يحدثوا أموراً تمتضى أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر.

وقال رضى الله عنه فيمن له^(٢) ماء وراء أرض دون أرضه فأراد أن يجري مائه في أرض جاره: إنه ليس له ذلك. ولم يأخذ بما روى عن عمر رضى الله عنه في قضية محمد بن مسلمة مع الضحاك. وهذه رواية ابن القاسم عنه.

وروى أشهب عنه المنع أيضا، لكن لا على وجه المخالفة لعمر في أصل الحكم وأنه لا يجوز، بل أفتى بالمنع سدا لذريعة الفساد وتغيير أحوال الناس. فقد كان

١ — شرح الموطأ ٢ ص ٥

(٢) المنتقى ٦ ص ٤٦

الصلاح في زمن عمر ظاهراً لا يدعى أحد ملك ما ليس له بمجرد إمرار الماء ؛ فلما تغير الحال في زمن مالك وكثرت الدعاوى الباطلة ، منع من ذلك . قال أشهب روايةً عن إمامه « كان يقال يحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور » . وأخذ بها من يوثق ، فلو كان معتدلاً في زماننا هذا كاعتداله في زمان عمر ، رأيت أن يقضى له بإجراء مائه في أرضك ، لأنك تشرب به أولاً وآخرها ولا يضرك ؛ ولكن فسد الزمان واستحقوا التهم ، فأخاف أن يطول الزمان وينسى ما كان عليه جرى هذا الماء . وقد يدعى جارك عليك به دعوى في أرضك ، . وهذه الرواية اختارها ابن كثة .

وقد قال ابن حزم في الأحكام ^(١) : « خالف مالك أبا بكر في خمس قضايا ، وخالف عمر في نحو ثلاثين قضية » . خالفهما مع ما رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي والحاكم في المستدرک أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « عايكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » ولعل منشأ هذه المخالفة مع أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باتباع سنتهم هو العمل بالمصلحة المتغيرة المشابهة لمسألة إمرار الماء .

هذا طرف منها وسيأتى مزيد لذلك في الكلام على موقف الأئمة من المصلحة ، إن شاء الله .

ومن الغريب أن هؤلاء الفقهاء قد تابعوا أئمتهم في العمل بهذا المبدأ - مبدأ التغير - فأفتوا بأحكام تخالف المروى عن أئمتهم ، بل تخالف النصوص أحياناً ، معللين ذلك بالحاجة واختلاف الزمان وتغير الأحوال .

من هذا تجويز فقهاء الحنفية التسعير عند الحاجة مع ورود النهي ومنع الإمام وصاحبيه منه ؛ وإفتاؤهم بجواز أخذ الأجرة على الإمامة والأذان وتعليم القرآن مع النهي عن كل ذلك . قال النسفي في المصنف عند الكلام في الاستئجار لتعليم القرآن « ولا بُد أن يختلف الحكم باختلاف الأوقات » . وروى ^(٢) الزيلعي عن فقهاء بلخ « الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان » .

(١) ٦ - ص ٦٧

(٢) - تبیین الحقائق - ص ٥٥

وفي كتب المتأخرين ترجيح القول الضعيف في المذهب على ظاهر الرواية مع اعترافهم بضعف دليله تبعا لتغير الزمان ووجدانهم أن الوقوف مع ظاهر الرواية يلحق بالناس الضرر، كاختيارهم القول بعدم صحة نكاح المرأة إلا بولي في غير الكف مع أنها رواية ضعيفة، بناء على فساد الزمان، وأنه لا يمكن دفع الشيء بعد وقوعه؛ واختيارهم القول بتحقيق الغصب في العقار والضمان إذا كان وقفا أو ليتيم، صيانة لأموالهما عن العبث، مع أن ظاهر الرواية غير ذلك. وكذلك إفتاؤهم بتضمين الأجبر المشترك إذا هلك المتاع بسبب يمكن الاحتراز عنه، مع أن الدليل يخالف ذلك، وهذا لتغير الزمان وكثرة الدعاوى الباطلة، حفظا لأموال الناس من الضياع، بل ووجدانهم تركوا الإفتاء بمذهبهم وأفتوا بالمذاهب الأخرى لتغير الزمان، كما أفتوا بمذهب الشافعي بالضمان في إتلاف منافع الوقف واليتيم لفساد الزمان، مع اعترافهم بقوة وجه مذهبنا. وكذلك أفتوا بمذهب مالك في التفريق بين زوجة المفقود وزوجها بعد أربع سنوات. لتغير الزمان؛ فقد كان الصلاح باديا والمرأة إذا بقيت من غير بعل طول عمرها لا تحوم حولها الشبهات، وتجد من أهل الخير من ينفق عليها؛ ولكن فسد الزمان فقل الخير وضعف الإيمان. وكذلك قالوا في بتمدة الطهر بمذهب مالك إنها تنقضى عدتها بسنة من تاريخ الطلاق. قال في البزاية: الفتوى في زماننا على قول مالك، ووجهه تغير الأحوال والأزمان.

والمتأخرون من المالكية سلكوا هذا المسلك، ومثلهم الشافعية والحنابلة. وسيأتى في البحث السابع.

ومع ذلك فإن علمهم بهذا المبدأ قد حصر في دائرة محدودة، لأن الأصل الآخر وهو مراعاة التعبد في المعاملات قد طغى عليه ظنا منهم أن المحافظة على الشريعة لا تكون إلا بالوقوف عند المنصوص المنقول لهم عن مشايخهم السابقين. وهذا الظن في غير محله؛ لأنه أنتج عزل الشريعة عن خلق الله، فأصبح الناس في وادٍ والشريعة في وادٍ آخر، أشبه ما تكون بالآثار القديمة التي يحجبها الناس من جميع الجهات للوقوف على صنع الأزمنة السالفة.

فالواجب على فقهاء هذا العصر أن يفتحوا أعينهم لهذا الخطر الذي يهددنا، فيعيدوا النظر في أحكام المعاملات التي استنبطها السابقون تحت تأثير ظروف خاصة، مهمورين لسلطان التقليد والعصية المذهبية - ولهم العذر فيما فعلوا -

ثم يقدروا لها أحكامها حسبما تقتضى المصلحة ، ولهم في ذلك سلف صالح : صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم ، ملاحظين ما أحاط بالناس من عرف وعادات ، وما جدّ عندهم من معاملات ، سائلين أهل الذكر منهم ، فهم أدري بما يجرى في أسواقهم وتجاراتهم . فقد كان الأئمة رضى الله عنهم يفعلون ذلك .

فهذا محمد بن الحسن كان يطوف في الأسواق سائلا منقبا عن أحوال التعامل فيها ؛ كما روى ذلك عن إمامه من قبله . ويقول ابن حبيب من المالكية في مسألة التسمير ^(١) « ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار ويسعر بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لا يضر بالفريقين » . ثم قال : « وأما إذا سعت عليهم بما فيه إجحاف لهم ولا ربح فيه فإنه يؤدي الى فساد الأسعار وإخفاء الأوقات وإتلاف أموال الناس » ١٥ .

وكثيرا ما أخطأ الفقهاء في حكمهم على أشياء بالتحريم ظنا منهم أن فيها غررا أو جهالة ، أو تؤدي الى النزاع ، وليس فيها شيء من ذلك لتساهل الناس فيها .

إن الناس لا بد فاعلون لما جدّ من المعاملات ، شاء الفقهاء أم أبوا ، أحبوا أم كرهوا ؛ وليس في إمكان رجال الدين إدارة الفلك حسب إرادتهم : فأولى بهم أن يبحثوا عن مخرج من الشريعة لهذه الأشياء وفيها متسع لكل حضارة صحيحة ومدنيات جديدة ، حتى يرفرف علم الشريعة الخفاق على جميع خلق الله . وهذا خير من أن نعيش في عزلة عن العالم وما فيه ، ونخلق المشاكل في كل يوم ، ونستجلب الطعون على شريعتنا في كل حين .

والمسلمون في كل زمن دائما يحبون المذهب الذي يرون فيه أحكاما تحفظ عليهم مصالحهم أكثر من غيره . ولهذا السبب اختارت الدولة العثمانية مذهب أبي حنيفة مذهبا رسميا لها ، يحكم به قضاتها ، ويتعبد به سلاطينها ؛ وقديما اختارته الدولة العباسية ، لتوسعه في الرأي ومسايرة الزمن ، في نظارهم .

يقول رفاة بك رافع الطهطاوى ^(٢) : « إن السبب في تخصيص القضاء بمذهب

(١) الباجي ٥٠ ص ١٩

(٢) كتاب مناهج الأبواب المصرية ص ٣٨٦

أبي حنيفة رضى الله عنه بعد أن كان يتعدد بتعدد المذاهب هو وجود فروع كثيرة نلاثم ولادة الأمور؛ منها عدم اشتراط أمور كثيرة في المراسيم السلطانية، والفسحة في اشتراط المعدلة؛ فيجوز تقليد الإمام غير القرشي المناصب والأعمال. وأصله قصة معاوية؛ فإن الصحابة تقلدوا منه الولايات. واستدل الشافعية بحديث: «الائمة من قریش» قال: فهذا كان مذهب أبي حنيفة أوفق للبلوك وأصلح. ومن الفروع أن من له أرض خراجية عجز عن زراعتها وأداء خراجها فللإمام على مذهب أبي حنيفة أن يؤجرها من غيره ويأخذ من أجرتها الخراج، سواء رضى صاحبها بذلك أو لم يرض. ومنها أن من عزره ولى الأمر لا يستحقاقه التعزير فسات في أثناء تعزيره فلا ضمان عند أبي حنيفة على ولى الأمر. قال: وهذه المسألة موافقة لولادة الأمور ولولاها لفسد حالهم. ومنها أن من أحيا أرضا مواتا بإذن ولى الأمر ملكها، وإن كان بغير إذنه لم يملكها. ومنها إذا احتاج ولى الأمر الى تقوية الجيش له أن يأخذ من أرباب الأموال ما يكفيه من غير رضاهم على مذهب أبي حنيفة. ثم قال: فقيه مساعدة لولادة الأمور على مشروعاتهم، اهـ. وقد قال القرافي (١): «والجود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين».

وقال عز الدين بن عبد السلام في قواعد الأحكام (٢): «كل تصرف تتعاده عن تحصيل مقصوده فهو باطل».

هذا التبدل ليس نسخا

زعم بعض الناس من خالف هذا الرأي وحاربه - وغرضهم التشويش كما هو دأبهم - أن فتح هذا الباب «تبدل الأحكام» يؤدي لا محالة الى تبديل الشريعة وقلب أوضاعها، فكأنما عتت للناس مصلحة تركوا لها نصًّا؛ وهو رفع للأحكام الشرعية فيكون نسخا بالرأى. والإجماع منعقد على أنه لا نسخ بعد وفاة رسول الله

(١) الفرق ١ - ١٧٧

(٢) ٢ - ١٢١

صلى الله عليه وسلم ؛ وقد يصل الأمر الى ترك النصوص كلها ما دامت المصلحة هي صاحبة السلطان .

والجواب : أن هذه الأحكام المتغيرة ليس فيها شيء من النسخ ، ولا يمكن لمخلاق مهملات كانت منزلته أن يدعى ذلك ؛ وإنما جاء التغيير من تغير الأحوال وتبدل المصالح ؛ فالحكم المبنى على المصلحة يدور معها ، وكل مصلحة مستندة الى أصل ، فأصل الحكم موجود ، والذي رفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته . وبناء على هذا يكون للحادثة الواحدة عدة أحكام ثابتة في الشريعة ، والمجتهد ينظر لها فيحكم عليها بما يناسبها ، فإذا تغيرت الحالة وتبدلت المصلحة غاير لها الحكم بما يناسبها ، وقد يعود الى الحكم الأول الذي تركه بعد حين إذا دعت اليه المصلحة . وليس هذا شأن النسخ ؛ فإنه رفع الشارع الحكم الأول بحيث لا يبقى له وجود أصلا ، ولا يجوز للمجتهد أن يرجع اليه بعد ما ثبت عنده نسخه ؛ فالتشابه بينهما إنما هو في ترك الحكم الأول الى الثاني فقط .

قال الشاطبي في موافقاته ^(١) « إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب ، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية ، والتكليف كذلك لم يحتاج في الشرع الى مزيد ، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعي يحكم به عليها ، ا هـ .

واختلاف الأعراف يتبع اختلاف الحاجات والمصالح . ولنضرب لذلك مثلا : طلاق الثلاث الذي وردت فيه الأحاديث الصحيحة أنه يقع واحدة واستمر العمل على ذلك عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن أبي بكر وصدرنا من خلافة عمر رضي الله عنهما ؛ فلما تغيرت النفوس وتتابع الناس في الطلاق رأى ابن الخطاب بثاقب فكره أن يلزمهم به عقوبة وزجرا لهم عن الاسترسال في الطلاق ، كما صرح بذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما . فلهذه مخالفة لظاهر الحديث للمصلحة ، وقد تحقق المقصود من ذلك التغيير في زمنه ، ثم تتابع الزمن وعاد الناس الى الاسترسال في الطلاق ولم يعد هذا الزاجر مفيدا ؛ فكيف السبيل لماذا ؟ أنفتق بهذا

الإيقاع كما فعل عمر رضي الله عنه وإن لم يحقق المقصود مدعين أن هذا شرع دائم لا يتغير ، ثم تمحل لإثبات مدعانا بأن ما كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نسخ ، وأنهم علموا النسخ حين أقدموا على تشريع هذا ، متعلمين بأنه لا يليق بأصحاب رسول الله أن يخالفوا الحديث لمجرد الرأي ؟ أم نعود إلى التشريع الأول ونفتى بالوقوع واحدة كما صرحت الأحاديث ، ونضرب صفحا عن دعوى النسخ التي لا يسدها إلا مجرد تعصب جماعة من الفقهاء لها ، وترك هذا الزاجر الذي أصبح لا يفيد ما فعل لأجله ، ثم نبحث عن زاجر آخر يوقف الناس عن التردى في هذه المهوأة التي هي أبغض الحلال إلى الله ، ونفوض تحديده وبيان نوعه إلى أولى الرأي الناضج من العلماء الذين آتاهم الله حظا وافرا من الفقه والبصر بأحوال الناس وما فيه مصلحتهم ؟ .

مثال آخر : كانت الدية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على القبيلة لأن التناصر كان بها إذ ذاك ، فلما دُون عمر الدواوين جعل العاقلة على أهل الديوان لا تنقل التناصر من القبيلة إليهم ؛ فلو وجد تناصر بغير القبيلة والديوان نقل الحكم إليه . ولا ينكر الفقهاء هذا ، بل قد اعترف به فقهاء الحنفية وصرحوا به ؛ قال صاحب الهداية (١) بعد ذكر ما فعله عمر رضي الله عنه ما فسه ، ولهذا قالوا : لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة ، وإن كان بالحلف فأهله ، اهـ

ظن الفقهاء أن ما روى عن الصحابة من مثل هذه الفتاوى التي جاءت للمصلحة والسياسات الجزئية التي ساسوا بها الأمة ، شرائع كلية أبدية ، فادعوا النسخ للمتقدم والإحكام للتأخر وأنه لا يتغير أصلا . فالطحاوي (٢) من الحنفية يقول في مسألة الطلاق الثلاث ، فعل عمر ووافق الصحابة بدون إنكار ، فكان ذلك أكبر الحججة في نسخ ما تقدم ، لأنه لما كان فعلهم جميعا فملا يجب به الحججة ، كان كذلك إجماعهم على القول إجماعا يجب به الحججة . ولما كان إجماعهم على النقل بريئا من الوهم والزلل كان كذلك إجماعهم على الرأي بريئا من الوهم والزلل . وقد رأينا أشياء قد كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على معاني فجعلها أصحابه رضي الله عنهم من بعده على خلاف تلك المعاني لما رأوا فيه مما قد خفي على من بعدهم ، فكان ذلك حجة ناسخا لما تقدمه . ومثل ذلك بتدوين الدواوين والمنع من بيع أمهات الأولاد وقد كنَّ يبعن

(٢) شرح معاني الآثار ٢ - ٢٢

(١) الهداية بفتح القدير ٨ - ٤٠٣

قبل ذلك؛ والتوقيت في حد الخبز ولم يكن فيه توقيت قبل ذلك؛ فلما كان ما عملوا به من ذلك ووقفنا عليه لا يجوز لنا خلافه الى ما قد روى أنه كان قبله على خلاف ذلك، اهـ

فهذه سلسلة إجماعات متساندة رتبها على بعضها وكلها مسلسلة إلا دعوى النسخ، لما تقدم . ولا أدري ما الذى نسخ: أهو الإجماع؟ وكيف يفسخ الإجماع مع الإجماع على أنه لا نسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ أم هو دليل الإجماع الذى خفى علينا وظهر لهم؟ وأين كان هذا الدليل طوال ذلك الزمن؟ أعلمه البعض وأخفاه؟ وما أبعداه! أم لم يقفوا عليه إلا ساعة قول عمر؟ كل هذه احتمالات مجردة عن البرهان، بل ينافيها قول عمر رضى الله عنه إن الناس تتابعوا في الطلاق فلو أمضيناه عليهم، . لو حصل شيء مما يقولون لنقل اليينا . على أن الإجماع لم يثبت؛ فقد خالف بعضهم وأفتى بوقوعه واحدة . وكيف يصح مع هذه المخالفة القول بأنهم علموا النسخ حينئذ وعملوا به، ولو صح النسخ لما خالف أحد؟ .

وهذا الظن في غير محله، ولا وجه له؛ لأن النسخ لا يثبت بمجرد الادعاء، ولو كان لما قام لدليل وجه، لادعاء المخالف فيه النسخ . وعذر هؤلاء أنهم قلدوا مذهبا معيننا ثم أخذوا يدافعون عنه ولم يجدوا لهم سبيلا يسلكونه في مثل هذه الأحكام إلا سبيل النسخ، وفيه ما سمعت .

قال ابن القيم ^(١) في الطرق الحسكية: إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة الى يوم القيامة؛ ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دأب بين الأجر والأجرين؛ وهذه السياسة التى ساسوا بها الأمة وأضعافها هى من تأويل القرآن والسنة، ولكن هل هى من الشرائع السككية التى لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فيقيد بها زمانا ومكانا؟ اهـ .

وفى موضع ^(٢) آخر يقول: والسياسة موضع منزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضحك ومعتك صعب؛ فرط فيه طائفة فعطوا الحدود وضيعوا الحقوق

(١) ص ١٨ . (٢) نفس المرجع ص ١٣ وما بعدها .

وجرموا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة الى غيرها . الى أن قال : والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة ، وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر ؛ فلما رأى ولاية الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة ، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا وفسادا عريضا ، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك ؛ وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة ، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله ؛ وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله ، وأنزل به كتبه ، اه المقصود منه .

وأما قولهم إنه يؤدي الى إهدار النصوص كلها ، فلا يلزمنا ؛ لأننا لم ندع تغير جميع الأحكام تبعا لتغير المصالح ، بل دعوانا في طائفة خاصة منها ؛ فإن من المصالح ما لا يتغير بتغير الأيام ، وهو كثير ، كصلحة تحريم الربا والغرر والزنا والسرة والقتل والظلم والغصب وما شاكل ذلك من المحرمات ، وكحل البيع والإجارة والرهن والنكاح وما شابهها من المباحات . وهذه أحكامها لا تتغير حتى يرث الله الأرض ومن عليها ؛ ومنها ما يتغير تبعا لتغير مصالحه ، وهو موضع نزاعنا . ولقد كان عدم الفصل بين النوعين أحيانا سببا من أسباب الخلاف بين الفقهاء ؛ فقد يرى بعضهم حكما لرسول الله صلى الله عليه وسلم يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ ، وبعبارة أخرى يقبله على أنه شرع عام أبدي لا يتغير ، بينما يراه الآخر صادرا عنه بحكم إمامته ، أى أنه حكم مصلحي جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام .

قال ابن القيم في إغاثة اللهفان : الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الامكنة ولا اجتهد الأئمة ، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك ؛ فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهد مخالف لما وُضع عليه . والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا ، كتمادير التعزيرات وصفاتها ، فإن الشارح يتنوع فيها بحسب المصلحة ، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة

الرابعة ، وعزم على التعزير بحرق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة لئلا يمنعه من تعدى العقوبة الى غير من يستحقها من الفسء والذرية ؛ وعزر بالعقوبات المالية فى عدة مواضع . وعد مسائل ثم قال : وكذلك أصحابه تنوعوا فى التعزيرات بعده ، فكان عمر رضى الله عنه يخلق الرأس وينفى ويضرب ويحرق حوانيت الخمارين والقرية التى تباع فيها الخمر ، وحررق قصر سعد بالكوفة لما احتجب فيه عن الرعية . وكان له رضى الله عنه فى التعزير اجتهاد وافقه عليه الصحابة بكال فصحه ووفور علمه وحسن اختياره للأمة وحدوث أسباب اقتضت تعزيره لهم بما يردعهم لم يكن مثلها فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو كانت ولكن زاد الناس وبالعوا فيها . فمن ذلك أنهم لما زادوا فى شرب الخمر وتابعوا فيه وكان قليلا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جعله عمر ثمانين ونفى فيه . ومن ذلك اتخاذه دارا للسجن . ومن ذلك ضربه للنوايح حتى بدا شعرها . وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الاحكام الثابتة التى لا تغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدما ، ا هـ .

اعتراض على هذا الرأى وجوابه

قالوا : إن هذا الطريق يؤدى الى القول بأن الله لا يعلم مصالح عباده وهم أعلم بها منه سبحانه ، ولذلك وكلها لىهم ، وأباح لهم ترك النصوص من أجلها كما تقولون .

والجواب : أنا نعلم قطعا أن الله سبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولو شاء لفصل أحكام الحوادث كلها صغيرها وكبيرها ما يتغير منها وما لا يتغير ، ولكنه شاء رفع الحرج عنا ووضع الإصر والأغلال التى كانت عند من سبقتنا . فكان من أكبر المصالح التى راعاها أن نظم لنا أحكام العبادات ، ولم يدع منها شيئا إلا بينه ، لعلمه سبحانه أنها لا تتغير ولا تبدل ، والمقصود منها واحد لا يتغير ، وهو تعظيمه جل علاه بالخضوع له . وشرع للمعاملات قواعد صالحة للتطبيق على مدى الدهور والأيام ، ولم ينص فيها على الجزئيات ، إلا ما علم أنه دائم لا تغيره الأيام ، ولا يستغنى الناس عن مصلحته مادامت السموات والأرض ؛ كحل البيع وتحريم الربا . ثم إن هذه القواعد وكلها

إلى أصحاب الملكات الفقهية يطبقونها حسبما تقتضى به مصالحهم، ولم يجعلها ضربة لازب حتى يقع الناس فى الحرج بعد أن فماه عنهم « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » . « وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها » .

ومما ينبغى التنبيه عليه فى هذا المقام ، أن هذه الأحكام المتغيرة ، على اختلافها باختلاف أنظار المجتهدين وتنوعها بتنوع البيئات والأزمان ، لا تخرج عن دائرة الشريعة . كيف وقد رسم الشارع طريقها وأباح لها سلوكها ، ووعد المصيب والمخطئ . بعد بذل الجهد بالأجر عليها . فلا يظن ظان أن ما سلكه بعض العلماء - كالقرا فى وشيخه عز الدين بن عبد السلام - فى تقسيم شخصيات الرسول صلى الله عليه وسلم إلى إمام ومبلغ ومفت وقاض ، وإرجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من التعزيرات والأحكام الدنيوية إلى إمامته - يقتضى بأن هذه الأحكام خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة مع مصالح الناس الموكولة إلى أولى الأمر منهم . بل الحق الصراح الذى لا شبهة فيه أن هذا النوع من الأحكام جزء لا يتجزأ من الشريعة ، وركن عظيم من أركانها . ومن تتبع أبوابها وجد القرآن مصرحاً بأصلها كالبيع والإجارة والرهن والقرض والربا ؛ والسنة جاءت متممة لذلك ، فأباححت السلم ، وشرعت الهبة ، وحرمت بيع الغرر والمعدوم ، وبيع الخصاة ، والملاسة والمناذبة التى كانت شائعة فى الجاهلية ، وشرع الخيار وبين مدته ، إلى غير ذلك مما هو معلوم .

ثم جاء الصحابة رضى الله عنهم فأكملوا أحكام ما جدد من الحوادث فى زمنهم . وهكذا سار من بعدهم .

وكون هذه الأحكام أخذ بعضها بالاجتهاد المتغير ، لا يخرجها عن الشريعة ، بل هى أحكام شرعية يصدق عليها أنها شريعة ، استناداً لأدلة جواز الاجتهاد والاستنباط ؛ ولأن الشارع الحكيم كلفنا العمل بما يؤدى إليه اجتهادنا ولم يكلفنا سواه .

نتيجة هذا البحث :

علم مما سبق موقف المصلحة من النص ، وأنها إذا تعارضت معه فى أبواب

المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها ، أخذ بها . وليس هذا إهدارا للنص بمجرد الرأي ، بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها . وأما إذا كانت المصلحة المتفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلا ، وإنه لا يتصور تعارض بينهما فضلا عن أن يترك النص بها .

وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل الى عمل المصلحة فيها ، والاحكام هنا لا بتغير إلا إذا ألجأتنا الضرورة الى شيء أخذ به مقدرا بقدرها ، كما دل عليه قوله تعالى « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » .

ويستفاد من هذا أنها تخصص النصوص في النوع الاول ، وهو في الحقيقة جمع بين الدليلين المتعارضين ، بحمل هذا على حالة وذاك على حالة أخرى ، أو حمل هذا على بعض الأفراد وذاك على البعض الآخر .

ومن أمعن النظر في هذا التعارض وجده صوريا فقط ، لأن النص ورد لمصلحة خاصة ، فلما انتهت انتهى عمله ، أو جاء معللا بعللة خاصة ، فلما زالت هذه العلة انتهى العمل به . هكذا فهم الصحابة ومن بعدهم .



البحث السادس

في تعارض المصلحة مع الإجماع

وفي هذا البحث أسير على حذر، لأنني أشعر بخطورة الموقف، وليست الخطورة من ناحية الكلام على تعارض دليلين والفصل بينهما، بل من ناحية تصوير العلماء لذلك الإجماع بصورة العصمة، حيث ألقوا عليه سياجا منيعا من الإجلال، فوسموا المخالف له بالكفر والفسوق والعصيان، حسب اختلاف درجاته في القطع والظن كما صوره. ومن راجع كلامهم فيه كدليل من الأدلة، وإثباتهم له، وجد أدلته كلها ظنية لا تفيد قطعا؛ ولهذا اضطر فريق منهم إلى إثبات الإجماع بالإجماع، وفيه من الدور ما لا يخفى على منصف ترك تعسفاتهم في محاولة المغايرة بين الإجماعين: الإجماع المستدل عليه، والإجماع الدال. ولما وجد فريق آخر أن هذا الطريق لا يثبت وأنه عدول عن سنن الاستدلال، خطأ المستدل على حجية الإجماع بالإجماع، وقال إنه عدول عن الدليل الصحيح، ثم استدل على حجيته بالتواتر المعنوي شارحا ذلك بأن كل دليل من أدلة الإجماع وإن كان ظنيا لا يفيد قطعا، إلا أن مجموع النصوص الواردة فيه تفيد القطع حيث اتفقت على المعنى، والتواتر المعنوي كالتواتر اللفظي في إثبات القطعية.

ونحن إزاء هذا لا ننكر كون التواتر المعنوي كاللفظي، بل نقبل ذلك متى تحقق. ولسنا من الذين يتمسكون بحرفية النصوص. والذي نريده من هذا القائل أن يثبت لنا التواتر المعنوي هنا، ولرب يجد إلى ذلك سبيلا حيث النصوص من الأحاديث، التي وردت في الإجماع معدودة، وطرقها محصورة في دائرة ضيقة لا تحقق تواترا معنويا إذا وزناها بميزان التواتر اللفظي، من حيث اشتراط عدد مخصوص من الرواة على قول، أو اشتراط رواية عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب، كما هو الرأي المنصور.

وإذا ما أغضينا النظر عن أدلة حجيته ، وسلمنا أنها تفيد الحجية ، فأنواع الإجماع كثيرة ، منه ما هو قطعي ، ومنه ما هو ظني كما قسموه . ولو سلمنا جدلا أن كله قطعي فتحقق الإجماع شيء ، ونقله الينا بطريق له قيمته شيء آخر ، لابد منهما في التسليم بأن هنا إجماعا . أما مجرد دعوى الإجماع فلا وزن لها .

وأخيرا نقول : سلمنا كل هذا : أنه حجة ، وأنها قطعية ، وأنه يتحقق ، وأنه نقل الينا بطريق صحيح ، ولكن نبحت بعد ذلك في الحكم المجمع عليه : أهو من الأحكام الثابتة التي لا تتغير ، على معنى أن مصلحته لا تتغير كالعبادات والمقدرات المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والحدود الثابتة ، أم أنه من الأحكام المتغيرة ، وقد كان إجماعهم عليه لتحصيل هذه المصلحة الخاصة ، كإجماع الصحابة مثلا على جعل الدية على أهل الديوان لما انتقلت النصرة اليهم ، أو إجماعهم على إيقاع الطلاق الثلاث زجرا للمعتدين في الطلاق ؟ . فان كان من النوع الأول فلا نزاع في أنه لا عمل للمصلحة في مقابلته ، وإن كان من الثاني ننظر في الحكم المجمع عليه ، فان وجدناه لا يزال محصلا للمصلحة فيها ، وإن وجدناه أضحي لا يحصلها فالعمل بالمصلحة واجب ما دام هذا الحكم شرع دائرا مع المصلحة ، وبمجرد الاتفاق في عصر على حكم لمصلحة لا يكفي في أبديته ، بل لابد مع هذا الاتفاق من اتفاق آخر على أنه دائم لا يتغير ؛ وإن يجد المخالف سبيلا الى ذلك ، إلا إذا أثبت أن مصلحة الحكم لا تتغير . وإذا كان الشارع شرع بعض الأحكام دائرا مع المصلحة فمن خالف ذلك فقد ناقض مقصود الشارع . ولا يعقل أن الأمة تجمع على مخالفة قصد الشارع . وأكبر الظن عندي أن الحكم الذي منشؤه المصلحة المتغيرة لا يتحقق إجماع عليه إلا في بعض الصور النادرة ، كما إذا جمع كل المجتهدين بلد واحد مثلا ، فان الحاجات مختلفة باختلاف الناس ، متنوعة بتنوع الأقطار ، متباينة بتيان الأزمان . فلو فرض وجود اتفاق عليه فليس ذلك إلا من طريق الصدفة . ومثل هذا لا يجعله شرعا مستمرا مادامت الدنيا باقية ، وإلا فإين اختلاف العادات والأعراف ؟

وإذا رجعنا بالإجماع الى سنده الذي هو الدليل على الحقيقة ، وجدناه لا يخرج عن كونه نصا أو قياسا أو مصلحة . فإن كان نصا فقد علمت ما فيه ، وإن كان قياسا والأقيسة مختلفة ، فقياس شبهي ، وآخر طردى ، وثالث مناسب ، وكل هذه

لا تقوى على معارضة المصلحة التي ما شرع الحكم إلا لتحقيقها . وإن كان مصلحة فقد تغيرت فيجب الانتقال الى ما يحصلها . وكون الاتفاق وقع على الحكم الأول بقصد أو بغير قصد ، لا يؤثر في الحكم إلا بما قاله الفقهاء أن الحكم أصبح قطعيا لا يصح فيه الاجتهاد بعد أن كان ظنيا مجالا لاختلاف الأنظار . وهذه كما ترى لا تخرج عن كونها دعوى .

ولقد كثرت دعاوى الإجماع في عصور التقليد ، ومنها دعوى سند باب الاجتهاد والإجماع على ذلك ، تمصبا للمذاهب حين احتدم النزاع بين الفقهاء ، فصار كل فريق ينسج للإجماع خيوطا حسبما يراه مؤيدا لمذهبه ، ويشترط له شروطا توافق مدعاه .

والآن نعرض لبعض الأحكام التي خالف فيها الأئمة ما سماه الناس إجماعا فيما بعد .

فهذا عروة بن الزبير رضى الله عنه يقول فيمن تلصص في الإسلام وأتى حدودا ثم تاب قبل أن يُقْدَر عليه ، إنه لا يقبل منه توبة ويقام عليه الحدود ، وإلا كان فسادا كبيرا ، نقله ابن جرير في تفسيره . وقد تقدم ، مع أن مثل هذا حصل في زمن عثمان رضى الله عنه ومن بعده في زمن على رضى الله عنه ، وقبلوها منه على مرأى ومسمع من الصحابة ، ولم ينكر عليهم أحد ، فكان إجماعا منهم على ذلك كما يقول دعاة الإجماع ، وهو الموافق لكتاب الله .

خالف عروة هذا مراعاة للمصلحة التي قالها ، وهي دفع الفساد ؛ فهل يظن بذلك العالم الجليل وهو ربيب بيت النبوة أن يخالف هذا الإجماع للمصلحة ، وهو يعلم أنه لا يجوز ؟ .

وهذا سعيد بن المسيب وجماعة الفقهاء السبعة : يفتون بجواز التسعير محافظة على مصالح الناس وأموالهم مع ورود النهى عنه وترك الصحابة له مجمعين على ذلك الترك ، وليس معهم مستند في هذا إلا العمل بتلك المصلحة . فأين كان الإجماع من هؤلاء ؟ .

وقد أفتى القاسم بن محمد في السكران يسرق : بأنه إن كان يُعرف بالسرقة قبل ذلك ، يقطع وإلا فلا ، كما رواه ابن أبي شيبة عنه ، مع أن النصوص مطلقة ، والصحابة لم ينقل عنهم تفصيل كهذا ، بل أجمعوا على مدلول الآيات والأحاديث ، وهو عدم التفرقة بين سارق وسارق ؛ أجمعوا إجماعاً عملياً كما يقولون ، فإذا يقول نفاة المصلحة في هذا الفقيه العظيم ؟ .

وهذا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : يعطى بطريقاً ألف دينار يتألفه على الإسلام كما رواه ابن سعد في طبقاته . وروى من طريق آخر عنه أنه كان يعطى المال الكثير يستألف به على الإسلام . فعل هذا مع علمه بما فعله جده ابن الخطاب رضى الله عنه في زمن أبي بكر من المنع وعدم إنكار الصحابة عليه ، بل وافقوا فكان إجماعاً . فكيف يسوع لابن عبد العزيز أن يخالف الإجماع من غير دليل ؟ .

والزهري يخبر عن الصحابة ومن بعدهم بأنهم كانوا يقبلون شهادة القريب لقريبه مطلقاً من غير شذوذ ؛ فلما تغيرت الأحوال وضعف سلطان الإيمان على النفوس ، وكثرت التهم ، منع من جاء بعدهم من ذلك للمصلحة ، وهي حفظ الحقوق من الضياع . فإين الإجماع من هؤلاء ؟ .

وهذا الإمام مالك رضى الله عنه يفتى بجواز إعطاء الزكاة للهاشمي لما تغير بيت المال ، محافظة عليه من الضياع ، مع ورود الحديث بالمنع ، واتفاق الصحابة على ذلك المنع ، ولم ينقل عن أحد منهم أنه جوز ذلك . وأبو حنيفة رضى الله عنه أفتى بذلك لهذه العلة . وإن كان المتأخرون من فقهاءنا ضعفوا هذه الرواية ، ولا أدري لهم وجهها في تضعيفها إلا قولهم « لا عبرة بالحاجة في مقابلة النص » . وستعرف ما في هذه المقالة ، إن شاء الله .

وقد أجاز أبو يوسف رعى حشيش الحرم للحجيج استناداً إلى الحاجة والمصلحة ، مع ورود النهي عن ذلك ، ووجود الاتفاق قبله على المنع . وكذلك تصرف الفقهاء المتأخرون في بعض الأحكام تبعاً للمصلحة ، وإن كانت في مقابلة الإجماع المدعى .

وبعد ، فهذه بعض تصرفات سلف الامة ، من إفتنائهم بما يحصل مصالح الناس في مقابلة ماسماه الناس إجماعا . ولو كان هذا ممنوعا لما أقدم هؤلاء على فعل شيء لا يجوز . ولقد تحرز العلماء قديما من مخالفة الإجماعات المدعاة محافظة على أعراضهم أن تنتهك بالقليل والقال ، وعلى دينهم من الرى بالكفر والإلحاد ؛ كل هذا في زمن كثير فيه الانصار والأعوان ، فإذا قيل هنا إجماع وقف الكل صامتا أمام هذا الإجماع حانى الرأس لإجلالا وإكباراً ، في الوقت الذى لو سئل فيه بعضهم عن حقيقة ذلك الإجماع لم يكن له جواب إلا أن الإجماع انعقد ونقله الشيخ فلان ، وكفى .

وأنا أضخم صوتى الى صوت هؤلاء في أنه لا يجوز مخالفة الإجماع ، ولكن إذا تحقق الإجماع وثبت منقولاً إلينا من طريق صحيح على حكم لا تتغير مصلحته على مدى الأيام .

وأما مجرد الادعاء فلا أعيره بالا . كيف وقد قال ابن حنبل رضى الله عنه فيما رواه ابنه عبد الله : « ومن ادعى الإجماع فهو كاذب ؛ لعل الناس يختلفوا . هذه دعوى بشر المريسى ^(١) والأعم . ولكن يقول : لا نعلم الناس يختلفوا أعم يبلغنا » . وفي رواية المروزي عنه « كيف يجوز للرجل أن يقول : أجمعوا ؟ إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمهم ، لو قال لى لم أعلم مخالفاً كان » ، وفي رواية أبى طالب « هذا كذب ، ما أعلمه بأن الناس يجمعون ، ولكن يقول : ما أعلم فيه اختلافاً ، فهو أحسن من قوله إجماع الناس » ، وفي رواية أبى الحارث عنه « لا ينبغي لأحد أن يدعى الإجماع ، لعل الناس يختلفوا » . ومن قبله أنكر ذلك الشافعى ، ولفظه « ما لا يعلم فيه خلاف لا يسمى إجماعاً ^(٢) » .

وأما تعارض المصلحة مع القياس ، فإن كان القياس شهبيا ، قدمت عليه ، لأن ذلك لم يعتبر إلا لكونه يظن فيه تحصيل المصلحة ، فإذا انتفت بأن ترتب على

(١) نسبة إلى مريس قرية بمصر . وقيل هم جنس من السودان . وهو أبو عبد الرحمن بشر المريسى الحنفى المتكلم . توفي سنة ٢١٩ هـ ببغداد كان مرجحاً حكى عنه أقوال شنيعة في القول بخلق القرآن . وناظر الشافعى وكان يلحن في النحو كثيراً .

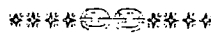
(٢) راجع لإعلام الموقعين ١ - ص ٣٣ ، ٢ - ص ٢٣٥ .

العمل به مفسدة أو مصلحة مرجوحة ، تعين العمل بالمصلحة الراجحة ، وإن كان مناسباً فينظر في مصلحته التي عمل به من أجلها ؛ فإن كانت راجحة وهو لا يزال يحصلها فلا عمل بالمصلحة في مقابلته ؛ وإن كانت مرجوحة أو أصبح لا يحصل مصلحته ، بل يترتب على العمل به مفسدة ، ألغى وعمل بما يجنب المصاحبة . ومن تأمل 'جمل' الأقيسة التي قالها المتأخرون بناء على أصول أئمتهم ، حرّموها بها كثيراً من المعاملات بناء على شبه بعيد أو تكلف زائد ، وجدها من هذا القبيل ، وهو الذي ننادى بإعادة النظر فيها .

وأما تعارض المصلحة مع مصلحة أخرى ، وهذا إنما يكون في المصالح المرسلّة ، فالجته يوازن بين المصلحتين ثم يعمل بالراجحة ، وعند تساويهما يعمل بأيتهما شاء ؛ وكذلك في المفاصد إن تعارضت مفسدتان ، يدفع أعظمهما ضرراً عند رجحان إحدهما على الأخرى ، أو يدفع واحدة منهما عند التساوى . هذا إذا لم يمكن جلب المصلحتين معاً أو دفع المفسدتين ، فإن أمكن ذلك وجب عليه . وإن اجتمع في أمر مفسدة ومصلحة ، نظر للراجح وفعله ، سواء كان جلب المصلحة أو دفع المفسدة ، وعند التساوى يقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة ، هذا إذا لم يمكن الجمع بينهما .

ومما يقع به الترجيح هنا عموم المصلحة ، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، كما يقدم دفع المفسدة العامة على دفع المفسدة الخاصة .

ومما ينبئ التنبيه عليه هنا أن المصالح في هذه الدار ، وكذا المفاصد ، ليست متمحضة ، بل المصلحة تشوبها مفسدة ، والمفسدة تخالطها مصلحة . وهذا مشاهد لا يحتاج إلى برهان ؛ قال تعالى « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » . وحينئذ يكون فهم المصلحة والمفسدة باعتبار ما غالب ، ويحذف النظر عن المغلوب . والله أعلم .



البحث السابع

في موقف الأئمة أصحاب المذاهب المقلدة
وأتباعهم إزاء المصلحة ومدى اعتبارهم لها

إن القارىء في هذه الأصول المدونة ، الباحث عن نصيب المصلحة منها ، يجدده قليلا لا يتناسب مع مكانتها في الشريعة ومنزلتها عند الأئمة أنفسهم ، فلا باب عقد لها ، ولا فصل شيد فيه أركانها كالقياس والإجماع مثلا ، بل كل ما يتمف عليه كتابات مجملة ، وعبارات مبهمه ، ودعاوى كثيرة بأن الأئمة لم يعملوا بها ، وأن الذى أعطاها قسطا غير قليل هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه ؛ بيد أن من أتباعه من ينحمر هذه النسبة أو يضعفها برغم تواترها واشتهارها على ألسنة العلماء جيلا بعد جيل .

وهذا شئ يلفت النظر ويورث العجب ؛ كيف ترك الأئمة رضى الله عنهم طريقة الصحابة ومن بعدهم من العمل بالمصلحة طفرة واحدة ؟ وهل ما نسبته علماء الأصول إليهم له حظ من الصحة ، أو هو وليد الزمن وما أحاط به من ظروف كما قلناه من قبل في مسألة المناسب المرسل ؟ ولا يكفي الباحث المنصف في حكمه أن يرسلها كلمة بالمنع موافقة لهؤلاء ، أو يخالفهم مستندا إلى بعض عبارات مجملة تفيد أن الأئمة كلهم عملوا بها ، غير أن الذى توسع فيها مالك رضى الله عنه كما نقلناه عن القرافى وابن دقيق العيد والزركشى وغيرهم .

لذلك رأيت توسيع الدائرة ، بالبحث عنها في الفقه مرة ، وفي الأصول مرة أخرى . بحثت جاهدا عن ذلك ، وكنت كلما اعترضتنى عقبة ذلتها بتجديد عزيمة ومضاغفة همتى ، حتى انتهى بي البحث أولا إلى أن أقرب الموضوعات إليها في فقه هؤلاء وأصولهم ، هو مسائل الاستحسان . فاستأنفت بحثا جديدا في هذا الاستحسان باعتباره دليلا من الأدلة استندت إليه الفروع الكثيرة في المذاهب المختلفة ، خاصة مذهب الحنفية الذين صوروا الاستحسان بصورة بعيدة عن الواقع في بعض نواحيها .

الاستحسان عند الحنفية

القياس والاستحسان كلمتان شغلنا حيزاً كبيراً في فقه أبي حنيفة وأصحابه ، وكثر دورانهما على ألسنتهم حتى تردد صداهما في الآفاق . وهذه كتبهم مشحونة بتلك العبارات : القياس في هذه المسألة كذا ، والاستحسان كذا ، الحكم في تلك الحادثة كذا ولكننا نستحسن كذا ، الاستحسان يقتضى بهذا ، والقياس عكسه وبالقياس نأخذ .

لم يرد عن أبي حنيفة رضى الله عنه تحديد هذا القياس ولا ضابط ذلك الاستحسان بل عبارات مطلقة جعلها عنواناً على دليل في نفسه مرة ، ومصرحاً به في حلقة الدرس مرة أخرى . فبينما هو يقول في شأن الرجم : إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان ، على خلاف القياس ، إذ يقول فيمن أكل ناسياً « لولا قول الناس لقلت : يقتضى ، يعنى به الحديث المروى في أكل الناسى » ثم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك ، وفي رواية عنه ^(١) : لولا الرواية لملت بالقياس .

ويروى محمد بن الحسن في جامعه الكبير عن إمامه كثيراً من هذا ، منها : لو ^(٢) شهدوا بالزنا فقتضى بجلده فلم يكمل الحد أو كمل ثم شهد شاهدان بالإحصان فالقياس أن يرجم ، ويدراً عنه الرجم وما بقى من الحد في الاستحسان . وفي بعض النسخ : القياس أن يرجم ولكننا نستحسن فيدراً عنه حد الرجم وما بقى من الحد ؛ لأننى أكره أن أُرجمه وقد أقمت عليه حد الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان في زنا واحد فهذا قبيح لا يستقيم في الاستحسان . وقال أبو يوسف : يرجم إلا أن يكون قد كمل حد الضرب ، فإن كمل درأت عنه الرجم ، وهو قول محمد . .

(١) حجة الله البالغة - ١ ص ١٦١

(٢) ص ١٦٥

كما يحدثنا حديثنا عاما يمثل مبلغ نبوغ إمامه في الاستحسان وتفوقه على التلاميذ والأقران ، فيقول : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فيتصفون منه ويعارضونه ، حتى إذا قال : استحسن ، لم يلحقه أحد منهم ، لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل ، فيذعنون جميعا ويسلمون له ،

سلك تلاميذه من بعده طريقى القياس والاستحسان مع براعة نادرة من غير أن يقولوا فيها قولاً بالتحديد ، كما هو معهود عند أهل الاصطلاح في الأزمنة المتأخرة . ومبلغ ما وصلنا عنهم كلمات مطلقة كما عن إمامهم .

فأبو يوسف في كتاب الخراج ^(١) يقول « ومن فجر بامرأة جرة فمات من ذلك فعليه الدية والحد ، وإن فجر بامرأة ثم تزوجها فعليه الحد ، وكذلك لو فجر بأمة ثم اشتراها حدث به ، ولو فجر بأمة فقتلها فإنى أستحسن أن ألزمه الدية ولا أحده ؛ وإذا رأى الإمام أو حاكمه رجلاً قد سرق أو شرب خمرًا أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بينة . وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الآثار ؛ فأما القياس فإنه يمتضى ذلك عليه ، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر ، بخلاف حقوق الناس فإنه يلزمه الحكم بها إذا سمعه يقر بذلك » .

وفي موضع ^(٢) آخر يقول « وأما المرتدة إذا ارتدت ولحققت بدار الحرب فأمر الإمام بقسمة تركتها بين ورثتها ولها زوج فلا ميراث لزوجها ، فإنها حين ارتدت فقد حرمت عليه وصار لها غير زوج . ولو كانت هذه المرأة ارتدت وهي مريضة فماتت من ذلك المرض أو لحقت بالدار على حال المرض فقضى الإمام بموتها ، فإنى أستحسن أن أورثها من زوجها في هذه الحالة ، وأفرق بين ردتها في صحتها وردتها في مرضها الذى ماتت فيه . وبه كان أبو حنيفة رحمه الله يقول . وليس هو بقياس ، القياس أن لا ميراث للزوج ، كانت الردة في المرض أو في الصحة » .

وفي موضع ^(٣) ثالث يقول « في المال الذى يوجد مع اللصوص : إنه يحبس

(١) ص ١٠٨

(٢) ص ١١١ الخراج .

(٣) ص ١١٢ .

حتى يحى صاحبه ، فإن أقام البينة أخذه ، وإلا يكن له بينة ، فإن كان رجلا ثقة عدلا أميناً ليس بمتهم على ادعاء ما ليس له ، له أن يحلفه على ما ادعى من ذلك ، ثم يدفعه إليه ويضمنه إياه إن جاء مستحق لشيء مما كان دفع إليه . وهذا استحسان ، لأنه ربما لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له وهو في نفسه ثقة ليس ممن يدعى ما ليس له . ونقل عنه غير هذه كثير في كتاب الآمال .

وهذا تلميذه محمد بن الحسن يذكر في جامعه الصغير القياس والاستحسان في موضعين ، وفي جامعه الكبير في مواضع كثيرة موضعاً مذهب إمامه وتلميذه الأكبر ، ثم يضم رأيه استحساناً أو قياساً إليها أو إلى أحدهما ، وأحياناً يخالفها . يقف على ذلك من طالعه . وكذلك في مبسوطه في مسائل عدة ؛ منها ما نقله ابن الهمام ^(١) عنه أنه سئل عن الرجل يقرأ آية السجدة في الصلاة فيركع عنها هل تجزئه ؟ فيقول : أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء ، لأن كل ذلك صلاة ؛ وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد . وبالقياس نأخذ .

ونقل عنه أنه عد الاستحسان من جملة الأدلة ، وأن العالم به مع باقي الأدلة يسعه الاجتهاد في كل شيء من أموره .

روى ابن عبد البر ^(٢) قال : قال محمد بن الحسن « من كان عالماً بالكتاب والسنة ، ويقول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبما استحسن فقهاء المسلمين ، وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلى به ، ويمضيه في صلاته وصيامه وحججه وجميع ما أمر به ونهى عنه ؛ فإذا اجتهد ونظر وقاس على ما أشبه ولم يأل ، وسعه العمل بذلك وإن أخطأ الذي ينبغى أن يقول به » اهـ .

نقد الناس أبا حنيفة وأصحابه في استحسانهم ، وتوالت الطعون من كل فريق ؛ فالحدثون وفقهاؤهم من ناحية ، والمتكلمون من ناحية أخرى ، والسكل ما بين قائل : مشرعون بالهوى ، أو تاركون حديث رسول الله بالرأى .

(١) فتح القدير ١ ص ٣٨٧ في باب سجود التلاوة .

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢ ص ٦١

فالإمام الشافعي في رسالته يقول « لا يجوز لأحد أن يقول بالاستحسان ، ولو
جاز تعدى القياس وتعطيله الى الاستحسان ، جاز لأهل العقول من غير أهل العلم
أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرون من الاستحسان ، والاستحسان تلذذ ! . وفي
كتاب الأم « إن من قال بالاستحسان فقد قال قولاً عظيماً ووضع نفسه في رأيه
واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه » .

ونقل عنه الغزالي في منخوله أنه قال « من استحسن فقد شرع » واشتهرت
هذه المقالة عنه على ألسنة العلماء وفي كتبهم . وإنكار ابن السبكي في كتابه الأشباه
والنظائر وجودها في كلام الشافعي ، لا يردّها ، لأن مبلغ علمه أنه لم يقف عليها ، وليس
في هذا حجة على من وجدها أو سمعها . على أن كلمة الأم السابقة تفيد معناها ، بل
هي أصرح في إنكار الاستحسان والقول به من تلك العبارة . وهذا داود
الظاهرى يقول في أصوله على ما نقله ابن ^(١) السبكي في ترجمته « والحكم بالقياس
لا يجب ، والقول بالاستحسان لا يجوز » .

ماذا يفعل أتباع أبي حنيفة إزاء هذه الطعنات ؟ أيتفون موقف المستسلم
المعترف بأن إمامهم شرع بهواه فيدخلون أنفسهم تحت هذا الحكم الصارم الجائر ؟
أم يدافعون عن المذهب وإمامه ويردون تلك الشبهات ؟ نعم وقفوا موقف
المدافع ، فكشفوا عن هذا الاستحسان ، وأثبتوا أنه دليل شرعى ، وليس تشريعاً
بالهوى . ولكن ما نوع هذا الدليل وما منزلته بين الأدلة المتفق عاينها ؟ أهو نص
أم إجماع أم قياس ؟ أم هو شيء آخر وراء هذه الأدلة ؟

هنا تنوع العبارات وتضطرب المقالات وتكثر التعريفات ، فمن قائل إنه
دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ؛ ومن قائل إنه العدول في مسألة
عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى يمتضى العدول ؛ ومن
قائل غير هذين مما يشبههما . ولما كان أمثال هذه التعريفات لا تقنع خصماً يقول
إن الأدلة أربعة فقط والاستحسان خامس خارج عنها لم يبق دليل من الشارع
على اعتباره - عرفه الجصاص بتعريف آخر فقال « الاستحسان هو ترك القياس

(١) الطبقات الكبرى للشافعية ٢

الى ما هو أولى منه ، وهو على وجهين : أحدهما : أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما ، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجيهه وهذا أغض أنواعه . وثانيها : هو تخصيص الحكم مع وجود العلة ، وذلك قد يكون بالنص أو الأثر أو الإجماع أو بقياس آخر أو بعمل الناس .

وبالرغم من بيانه نوع الدليل المستحسن به وحصره له في الأربعة ، لم يسلم لهم الخصوم ، فوجهوا تقدمهم إلى هذه التعريفات كلها .

أما التعريف الأول ، فقد قال الغزالي فيه : إنه هوس ، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحيح الأدلة أو تزيفه ، أما الحكم بما لا يدري ما هو ، فمن أين يعلم جوازه : أبضرة العقل ، أو بسمع متواتر ، أو آحاد ؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك .

وأما الثاني ، فهو وإن بين صورة الاستحسان عند الحنفية من أنه لإخراج صورة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لمقتضى ، إلا أنه لم يبين نوع ذلك المقتضى . على أن فيه شيئاً آخر وهو شموله للعدول عن العام إلى الخاص ، وعن المنسوخ إلى الناسخ ، وليس هذا عندهم باستحسان . ويلزم على هذا التعريف أنهم يتركون الدليل القوي إلى الضعيف حينما يقولون نترك الاستحسان ونأخذ بالقياس ، كما روى عن الإمام وصاحبيه ؛ وفيه من الفساد ما لا يخفى .

وأما الثالث ، فهو وإن بين نوع الدليل المستحسن به وأنه غير خارج عن الأدلة المتفق عليها ، إلا أنه يرد عليه أنهم يتركون الدليل القوي بالضعيف حينما يقولون : القياس كذا ، والاستحسان كذا ، وبالقياس نأخذ .

إزاء هذا كله اضطر متأخرو الحنفية إلى بيان هذا الاستحسان بياناً شافياً يدفع كل ما قيل ويقنع الخصوم ، فقالوا : إنه يطلق بإطلاقين : الأول : إطلاق خاص ، وهو : قياس خفي في مقابلة قياس جلي ، وهو المشهور في الأصول . والآخر إطلاق عام وهو : كل دليل في مقابلة قياس جلي أعم من أن يكون نصاً أو إجماعاً أو ضرورة أو قياساً خفياً . وهذا هو المشهور في الفقه . فالاستحسان عند الفقهاء لا يخرج عن هذه الأربعة . ثم أخذ هؤلاء المتأخرون يقسمون كلا من القياس

الخفى ومقابله الجلى باعتبار الصحة والفساد مرة ، وباعتبار القوة والضعف مرة أخرى ، ليدفوا ما قيل عن إمامهم إنه يترك الدليل القوى ويعمل بالضعيف إذا قال : ترك الاستحسان وتأخذ بالقياس . فقسم نثر الإسلام القياس الجلى الى قسمين : ما ضعف أثره ، وما ظهر فسادُه وخفيت صحته . وقسم الخفى كذلك الى ما قوى أثره وما ظهرت صحته وخفى فسادُه ؛ قال : فإذا اجتمع أولهما قدم الاستحسان ، وعند اجتماع ثانيهما يقدم القياس ، لأن العبرة بالصحة وقوة الأثر .

وشمس الأئمة السرخسى يقول : « والاستحسان فى الحقيقة قياسان : أحدهما جلى ضعيف الأثر فسمى قياسا ، والآخر خفى قوى الأثر فسمى استحسانا ، أى قياسا مستحسنا . فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور . وقد يقوى أثر القياس فى بعض الفصول فيؤخذ به ؛ فانقسم القياس الى قسمين ، والاستحسان الى قسمين » .

وهذا صدرا لإسلام يقول فى شأن ترك الاستحسان الى القياس : « إن الاستحسان إذا كان أكثر تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى ، وإذا كان القياس أكثر تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى ، والاستحسان معنى هو القياس ، اهـ .

بهذا أذن الخصم وسلم حتى قال : الحق أنه لا يوجد استحسان مختلف فيه ما دام علم المراد منه وأنه لا يخرج عن الأدلة المشهورة ، واشتهر ذلك فى كتب متأخرى الشافعية ، وحلوا مقالة الشافعى السابقة على الاستحسان بالهوى الذى لا يستند الى أصل شرعى ، ولم يبق للمخالف بعد هذا التحديد إلا النزاع فى التسمية متعللا بأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يفعلوا ذلك . وهذا سهل الدفع حيث ورد ما ينبئ عن هذه اللفظة فى الكتاب والسنة ، فلا معنى للنزاع فى الاسم بعد تسليم المعنى .

ثم يجيء بعد هؤلاء صدر الشريعة ويتعقب حصر الأقسام فيما سمعت ، فيقول : واعلم أنه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان فى هذين القسمين ، وعلى انحصار التعارض بينهما فى هذين الوجهين ، فلماذا أوردت الأقسام الممكنة عقلا ، فقلت : وبالتقسيم العقلى ينقسم كل الى ضعيف الأثر وقويه ، وعند التعارض لا يرجح الاستحسان إلا فى صورة واحدة وهى أن يكون قوى الأثر والقياس ضعيفه ، وفى الصور الثلاث القياس راجح ؛ والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدتهما ، وصحيح

الظاهر فاسد الباطن وبالعكس . فهذه أقسام أربعة لسكل من القياس والاستحسان ، فيجرى التعارض بينهما على هذا التقسيم على ستة عشر وجها . ثم أخذ يبين الراجع والمرجوح من هذه الصور من غير أن يذكر لنا مثالا واحدا . ولعله فرح بهذه الاحتمالات العقلية التي هي أشبه بمسألة حسابية منها بقاعدة أصولية ، مغفلا أنه يتكلم على أصول الفقه المأخوذة من الفروع . ويأتى بعده ابن الهمام ويحكي هذا التقسيم في تحريره ، ويوضح صور التعارض فيها من غير ذكر مُثل لذلك . ومثله في هذا المولى خسرو في مرآته ، وصاحب المسلم وشارحه عن أتى بعدهم . والكل يحكي غيرنا قد ولا معترض . ويعلم الله أنه ضياع للوقت في غير ما يفيد ، وكذا للأذهان من غير جدوى ، وتعميد للأصول التي جعلوها طريقا للاستنباط . ولكنه التقليد والدفاع عن المذهب . ونحن لو جاريناهم وأخذنا هذه الأقسام ووضعناها في كفة ميزان الأقيسة الذي نصبوه لحفّت بها ، ولما لاقت قبولا ، حيث شرطوا الملاممة والتأثير واعتبار الشارع كما سبق .

وبعد ، فهذه صورة مصغرة لما قاله الأصوليون من الحنفية في هذا البحث . وإنا واقفون هنا وقفة لندلى بما زاه . والله أسأل أن يعصمى من الزلل ، ويهدينى الى صواب القول ونافع الحديث ، فأقول وبالله التوفيق :

إذا كانت هذه الأصول وضعت لفقه الحنفية مستمدة من فروع المذهب ولم تنقل صراحة عن الإمام وصاحبيه ، فكان لزاما على الباحث أن يرجع بهذه الأصول الى تلك الفروع ويسير بهما في طريق واحد ، فإن توافقا سلمها ورضى بها حكما عليها ، وإن التوى أحدهما وند عن صاحبه ، وقف عند الفروع وترك هذه الأصول . وهنا يقول كما قال الحموى ^(١) في شرحه على الأشباه والنظائر « لا عبرة بما في كتب الأصول إذا خالفت ما في كتب الفروع » . وهي كلمة وإن قالها في سبب خاص إلا أنني أعتبر عمومها حيث يسير العموم .

تصفحت مسائل الاستحسان في فقه الحنفية في مشهور كتبهم ووضعت منها جملة كبيرة أمامى ، وأخذت أطبق هذه الأنواع المذكورة في أصولهم على تلك

المسائل ، فوجدت صعوبة في التطبيق . ومريد إخضاعها لا بد وأن يركب متن التكلف ، ويسير في طريق التحايل شوطا بعيدا .

والذي ظهر لي بعد طول البحث أنهم تكلفوا في موضعين :

الموضع الأول : جعلهم القياس المقابل للاستحسان بأنواعه قياسا أصوليا مع أنه يبدو في أغلب الصور بمعنى القاعدة العامة المسأخوذة من مجموع الأدلة الواردة في نوع واحد ، أو بمعنى مقتضى الدليل العام .

الموضع الثاني : حصرهم الاستحسان في هذه الأنواع الأربعة : النص والإجماع والقياس والضرورة ، حتى إن بعضهم أرجع المستحسن بالضرورة الى قياس خفي أو إجماع سنده الضرورة ، مخافة أن يقال إن الضرورة ليست من الأدلة المشهورة المعترف بها ، مع أن أنواعه تربو على الثمانية كما يظهر ذلك من عرض طائفة من المسائل وتقسيمها وبيان ما فيها إن شاء الله .

أما النوع الأول : فن المعلوم أن لكل إمام من الأئمة قواعد عامة وكليات اجتهدية أخذها من مجموعات الأدلة : بأن يعتمد الى طائفة الأدلة الواردة في نوع واحد ويجمع بينها باحثا عن ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها راجحها ومرجوحها ، ثم يستخلص من ذلك قاعدة عامة يطبقها على الجزئيات الكثيرة ما وقع منها ؛ وما لم يقع يفرضه ويعطيه حكمه ؛ فإن لم يجد دليلا يعارض هذه القاعدة طرد عمومها ولم يستثن من أفرادها شيئا ، وإن جاءه ما يعارضها في بعض جزئياتها نظر في هذا الدليل ، فإن أفتاه صحيح السند والدلالة عمل به في محله ، واستثنى ذلك الفرد من تلك القاعدة ، فيكون لهذا الفرد حكمان متعارضان : حكم باعتبار دخوله تحت المفهوم الكلي الذي ورد فيه دليل عام أو جملة أدلة ، وحكم مخالف لهذا أثبت له الدليل الخاص ؛ هذا الحكم الأخير يسميه بعض الأئمة حكما مستحسنا على خلاف القياس ، وهذا العمل استحسانا بدليل كذا ، نص أو أثر أو غيرهما . وبعضهم لا يسميه بهذا الاسم بل يطلق عليه أنه مستثنى من الحكم العام . وإن وجد ذلك الدليل ضعيفا لا يقوى على معارضة الأصل العام رده وسماه شاذا . وقد يجد المجتهد بعد تكوين القاعدة أو تأصيل الأصل العام أن تطبيقها على فرد من أفرادها

يُلبِغُ بالإناس الحرج أو يُقْسُو عليهم المصلحة، فيستثنى ذلك الفرد ويثبت له حكماً يدفع ذلك الحرج أو يحصل تلك المصلحة، ثم يسمى هذا العمل استحساناً، والحكم الأخير عنده مستحسن بضرورة أو حاجة أو ذيرهما.

ولو كان الأئمة كلهم دونوا أصولهم ورسموا لنا كيفية استنباطهم، لوجدنا ذلك واضحاً جلياً على قمة هذه الأصول وتلك التواعد.

واليك ما قاله الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته ^(١) عند الكلام على الخبر الذي يقاس عليه والذي لا يقاس عليه :

« قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية في الحر المسلم يقتل خطأ مائة من الإبل، وقضى بها على العاقلة، وكان العمدة يخالف الخطأ في القود والمائت، ويوافق في أنه قد تكون فيه دية، فلما كان قضاء رسول الله في كل امرئ فيما لزمه إنما هو في ماله دون مال غيره إلا في الحر يقتل خطأ، قضينا على العاقلة في الحر يقتل خطأ ما قضى به رسول الله، وجعلنا الحر يقتل عمداً إذا كانت فيه دية في مال الجاني، كما كان كل ما جنى في ماله غير الخطأ، ولم نقس ما لزمه من غرم بغير جراح خطأ، على ما لزمه بقتل الخطأ. فإن قال قائل: وما الذي يغرّم الرجل من جنايته وما لزمه غير الخطأ؟ قلت قال الله « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة »، وقال « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة »، فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ». ثم ساق الآيات التي أوجبت تحرير الرقبة على المظاهر وجزاء قتل الصيد وكفارة الأيمان. ثم قال: وقضى رسول الله أن على أهل الأموال حفظها بالنهار، وما أفسدت المواشي بالليل فهو ضامن على أهلها. ثم قال: فدل الكتاب والسنة وما لم يختلف المسلمون فيه أن هذا كله في مال الرجل بحق، وجب عليه الله أو أوجب الله عليه للأدمين بوجوه لزمته، وأنه لا يكلف أحد غرمه عنه، ولا يجوز أن يجنى رجل ويغرم غير الجاني إلا في الموضع الذي سنه رسول الله فيه خاصاً من قتل الخطأ وجنايته على الأدمين خطأً. ثم قال: والقياس فيما جنى على بهيمة أو متاع أو غيره - على ما وصفت - أن ذلك في ماله، لأن الأكثر المعروف أن ما جنى في ماله فلا يقاس على الأقل ويترك

(١) ص ٥٤٩ وما بعدها

إلا كثر المعقول ويخص الرجل الحر يَقْتُلُ الحر خطأ فتعقله العاقلة وما كان من جنابة خطأ على نفس وجرح خبرا أو قياسا ، ا هـ .

فهذا صريح فيما قلناه . جمع رضى الله عنه النصوص الموجبة للغرامات كلها وأخذ منها حكما عاما جعله أصلا يطبق على ما لم ينص عليه ، وهو ، أن ما جناه الإنسان أو التزمه لا يتحملة عنه غيره ، إلا في الموضع المستثنى بالنص ، وهو القتل الخطأ ، فإن الدية فيه على العاقلة .

وقال ابن تيمية في فتاويه ^(١) : منع الشافعي بيع الغرر كغيره ، وأدخل فيه أنواعا لم يدخلها غيره ، من الحب والثمر في قشره الذى ليس بصوان ^(٢) كالبا قلاء والجوز واللوز في قشره الأخضر والحب في سنبله ، كل ذلك في الجديد . وروى عنه أنه ذكر له أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع أصول الحب حتى يشتد ؛ فدل على جواز بيعه إذا اشتد وإن كان في سنبله ، فقال : إن صح هذا أخرجته من العام ، أو كلاما قريبا من هذا ، ا هـ .

وما روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه من الفروع يدلنا على أنه قعد القواعد وأصل الأصول بما فهمه من كتاب الله وما وصله من حديث رسول صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم هذه القواعد بعد ذلك في أمرين : أخبار الآحاد أولا ، وتفريع الفروع وفرض المسائل ثانيا . فتراه إذا روى له حديث عرضه على هذه الأصول ، فإن وافقها قبله وعمل به ، وإن خالفها رده وسماه شاذاً ، إلا إذا تعددت طرقة ورواه الجمهور - كما يقول أبو يوسف عليك بالحديث بما رواه العامة - فإنه حينئذ يقبله ويعمل به ، ويستثنى حكم ما يدل عليه من العموم ، ويسميه استحسانا .

يقول ابن عبد البر في الانتقاء : وإن كثيرا من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول ، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عنده من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً ، ا هـ .

(١) - ٣ ص ٢٧٨

(٢) - صوان الشيء : وعاءه الذى يحفظ فيه

وأبو زيد الدبوسي^(١) يقول : « إن خبر الواحد متى ورد مخالفا لنفس الأصول لم يقبله أصحابنا ، ومثله له بمحدثين : الأول « من مس ذكره فليتوضأ ، فإنه ورد مخالفا للأصول لأنه ليس في الأصول انتقاض الطهارة بمس بعض أعضائه ؛ والثاني حديث المصرة لأنه ورد مخالفا لنفس الأصول إذ ليس في الأصول عقد ينفسخ فيأخذ أحد المتعاقدين رأس المال وأضعافه ، وهذا يؤدي إلى ذلك ، لأنه إذا اشترى شاة بنصف صاع من تمر فوجدها مصراة ، فلوردها مع صاع وقيمة الصاع أضعاف قيمة الشاة وهو رأس ماله وليس له نظير في الشرع . . هذا وإن تعالى في ذلك التصوير كما تكلف في دفع ما ورد عليهم من قبولهم بعض أخبار الآحاد الأخرى كحديث الوضوء بنبذ التمر وغيره : بأن مثل هذا لم يخالف الأصول بل خالف قياس الأصول .

وليت شعري ما الفرق بين الموضوعين ، حتى يجعل الأول مخالفا لنفس الأصول والقواعد ، ويجعل الثاني مخالفا لقياس الأصول ١٩ .

اللهم إنه عمل غير مستقيم حملة عليه التعصب لمذهب إمامه وتقليده في كل ما نقل عنه ، ومحاولته إظهار إمامه بمظهر المعصوم الذي لا يخطئ في كثير ولا قليل . وماذا عليه لو قال إن هذه الأحاديث جاءت مخالفة للقواعد العامة ولكن الصنف الأول لم يصح عند الإمام صحة الصنف الثاني فقبل هذا ورد ذلك .

ولولا ثبوت ذلك عن أبي حنيفة رضي الله عنه لما ساغ للكرخي أن يتكلم بهذه العبارات^(٢) ، « الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح ، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق . . » الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر ، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح ، أو يحمل على التوفيق . .

وهل يسوغ لمسلم أن يتكلم بهذه الكلمات ، مع أنها تبدو نابية عن حدود الشريعة لولا ما عرفه عن إمامه من أنه استقرأ موارد الشريعة وأدلتها حسب جهده فعرّف ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها ومحكمها .

(١) تأسيس النظر ص ٧٧ .

(٢) رسالته في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية مع تأسيس النظر ص ٨٥ .

ومؤولها، ثم أصل أصولا عامة فإذا وُجدَ بعد ذلك ما يخالف قول الإمام حمل على يحمل من هذه المحامل ١.

بهذه الأصول استطاع أبو حنيفة الإمام أن يخضع مدنيات العراق المعقدة لشريعة الله . وبهذه القواعد تمكن الإمام الأعظم من أن يفرض المسائل ويتدر وقوع الحوادث ويبقى فيما وقع ومالم يتمع استعدادا للبلاء ، كما قال لقتادة (١) : « إنا نستعد للبلاء قبل نزوله فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج عنه ، . وبهذه الطريقة قوى على مسامرة البيئة التي عاش فيها وإفتاء السائلين فيما فرضوه وقد رُوه من فروض تحطت حدود الإمكان الى ساحة الاستحالة وعدم التصور . وهذا مثال واحد من تلك الأسئلة يصور لك مبلغ ما وصلوا إليه من الفروض :

روى الخطيب (٢) البغدادى : أن رجلا سأل أبا حنيفة : متى يحرم الطعام على الصائم ؟ قال له : إذا طلع الفجر . فقال له السائل : فإن طلع نصف الليل ؟ فقال له أبو حنيفة : قم يا أخرج . كما روى مثل هذه الحادثة مع تلميذه أبي يوسف (٣) « قال أبو يوسف لرجل في مجلسه كان يطيل الصمت : ألا تتكلم ؟ فقال بلى ، متى يفطر الصائم ؟ قال : إذا غابت الشمس ، قال : فإن لم تغب الى نصف الليل ؟ فضحك أبو يوسف ، وقال له : أصبت في صمتك وأخطأت أنا في استدعاء نطقك ١ .

وهؤلاء الأئمة رضى الله عنهم في تعميمهم القواعد العامة واستثناءهم مواضع الحاجة ، لم يكونوا مبتدعين في ذلك ، بل هى طريقة الشارع الحكيم في تشريع الأحكام . يقول العز بن عبد السلام فى قاعدة المستثنيات (٤) من القواعد الشرعية ما نصه « اعلم أن الله شرع لعباده السعى فى تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما فى ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . وكذلك شرع لهم السعى فى درء مفاسد الدارين أو فى أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما فى اجتنبه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفاسد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، ونظر لهم ورفق بهم . ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس ؛ وذلك جار فى العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات ، اهـ

(١) تاريخ بغداد ١٢ - ٣٤٨ . (٢) نفس الجزء . ٣٥٢ . (٣) ١٤ - ٢٤٨ .

(٤) قواعد الأحكام ٢ - ١٣٨ .

ومن يستقرىء الشريعة يحدد من ذلك الشيء الكثير؛ فالقرآن حرم الميتة في جميع الأحوال واستثنى منها حالة الاضطرار لما يلزم من طرد الحكم العام فيها من الحرج العظيم المؤدى الى هلاك بعض النفوس؛ وأمر بإقامة الصلاة في غير آية، وأرسل لهم جبريل ليعلمهم كيفيةها فأمرهم يومين كاملين؛ ثم أمرهم بالمحافظة على هذه الصلاة «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى»، وبعد ذلك رخص لهم في قصرها كمية وكيفية في صلاة السفر والخوف، وأباح الجمع في بعض الأوقات، كل ذلك رفعاً للحرج والمشقة التي تلحقهم إن هم كفروا بالإتمام، كما هو مقتضى الدليل العام. والرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المعدوم، ولما كان طرد هذا العموم يالحق ببعض الناس العنت ويضيع عليهم الرفق، رخص في السلم وهو فرد منه. ونهى عن مبادلة المال المتحد النوع إلا متساويا يدا بيد، ورخص في القرض وهو نوع من ربا النسيئة دفعاً لحاجة الناس وتوسعة عليهم، حتى إنه صلى الله عليه وسلم اقترض وزاد عند الرد، وأخبر أن هذا من مكارم الأخلاق. وكذلك رخص في العرايا وهو نوع من ربا الفضل لما وجد طرد العموم يؤدي الى حقوق الأذى بالمعري إن دخل المعري في وسط نخيله، وبالمعري إذ قد يجر المنع الى منع العرايا. والقرآن حرم النظر للأجنبية، ورخص الرسول صلى الله عليه وسلم في النظر الى المخطوبة، وعند الحاجة كالشهادة والقضاء والمداواة وغير ذلك.

هذه المستثنيات كلها سماها القائلون بالاستحسان استحساناً، والمنكر له معترف بالاستثناء فيها، ويبقى نزاعه في إطلاق اللفظ فقط.

ومن تأمل مسائل الاستحسان كلها وجدها لا تعدو المسائل التي خرجت عن حكم نظائرها، سواء كان ذلك بنص الشارع كما في المستثنيات بالنص، أو كان باتفاق المجتهدين كالمستحسن بالإجماع أو برأى مجتهد وحده تبعاً للصالح الخاصة. وهذه هي المسائل التي قالوا عنها إنها على خلاف القياس، ومنعوا القياس عليها، وهي التي على خلاف القواعد كما سماها عز الدين بن عبد السلام في مقالته السابقة. وفي عبارات أخرى له، منها قوله ^(١) «إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فإنه يجب

إبقاؤها الى أوان جذاذها والتمكن من سقيها بها ، لأن هذين مشروطان بالعرف فصارا كما لو شرطاهما بلفظه . فان قيل : لو باع ماشية وشرط سقيها أو علفها على البائع أو شرط إبقائها في ملك البائع مدة فإن ذلك لا يصح ، فلم صح هذا الاشتراط ههنا ؟ قلنا : لأن الحاجة ماسة اليه وحاملة عليه ، فكان من المستثنيات عن القواعد تحصيل المصالح هذا العقد .

وفي موضع آخر ^(١) يقول « وإنما خولفت القواعد في الوقف ، حيث فيه إخراج المنافع الى غير مالك كالوقف على بناء القناطر والمساجد ؛ لأن المقصود منه المنافع والغلات وهي باقية الى يوم الدين ، فلما عظمت مصلحته خولفت القواعد في أمره تحصيل المصالح . ومن ذلك الوصايا خولفت فيها القواعد تحصيل المصالح ، نظرا الى الاموات إذا انقطعت حسناتهم الى رفع درجاتهم وتكفير سيئاتهم بحسناتهم ، فجاز فيها تراخي القبول عن الإيجاب ، لأن شرط القبول الاتصال بالإيجاب ، فإن تأخر تأخرا يشعر بالإضرار عن القبول بطل سلطان القبول ، لأن الإيجاب موجب لسلطان القبول للتقابل في المدة التي يعتبر فيها مجيبا للوجوب غير مضرب عن جوابه ، وهذا معتبر باتصال الكلام ، اهـ .

وقال إمام ^(٢) الحرمين « إن تحمل العاقلة الدية خارج عن القاعدة التي هي اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالضمان . ثم قال : إن مثل هذا لا يعقل معناه ، وهي في مستثنى الشارع ، والمستثنى لا يقاس عليه . »

وعلماء الحنفية أنفسهم قد اعترفوا بأن المسائل المستحسنة خرجت عن القواعد العامة . ففي المسلم ^(٣) وشرحه « اتفقوا على أن المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة ، ومثل له بالعرايا عند الشافعية . »

ويقول الحموي في غرر ^(٤) عيون البصائر في معنى قاعدة « إذا ضاق الامر اتسع » : المراد بالتوسع : الترخص عن الأقيسة وطرده القواعد . والمراد بالضيق : المشقة ، اهـ

(١) ٢٠ ص ١٥٢ . (٢) البرهان ص ٢٨٧ . (٣) ٢٠ ص ٢٤٤

(٤) ١٠ ص ١١٧ .

والزيلي^(١) في شرح الكنز عند الكلام على بيع الوفاء يقول « ومن مشايخ سمرقند من جعله بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه ، منهم الإمام نجم الدين الذسني ، وقال : اتفق مشايخنا في هذا الزمان فجعلوه بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه وهو الانتفاع به دون البعض وهو البيع ، لحاجة الناس ولتعاملهم فيه ، والقواعد قد ترك بالتعامل ، وجوز الاستصناع لذلك ، اهـ وقال سعد افندي في حواشيه على العناية عند رد صاحب العناية على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم : « أقول : فأين قولهم مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع ؟ » .

إذا تمهد هذا وعرفنا أن الاستحسان هو إخراج فرد من أفراد العموم وتخصيصه بحكم آخر تحميلاً لمصلحة أو دفع مفسدة سواء كان ذلك بنص ورد فيه أو باجتهاد المجتهد تبعاً للمصلحة - ظهر ما في قولهم : الاستحسان كل دليل في مقابلة القياس ، من تفسيرهم لهذا القياس بالقياس الأصولي ، وحصرهم الدليل المقابل لدليل الاستحسان في القياس فقط ، مع أنه قد يكون نصاً عاماً وقد يكون قياساً . ويظهر أن منشأ ذلك على ما يبدو لي ، والله أعلم :

أولاً : هو تصريح أئمتهم بلفظة القياس في مقابلة الاستحسان ، ولم يكن للقياس معنى في عصر هؤلاء الأصوليين إلا ذلك المعنى المخصوص الذي ثار نزاعهم حوله لإثباتاً ونفياً ، فتكلفوا في حمل لفظة القياس عليه .

وثانياً : هو أنهم لما تنازعوا في الاستحسان وطال نزاعهم فيه ، أرادوا تصويره بصورة الدليل القوي المعارض لدليل أضعف منه ، فجعلوا الدليل المقابل له في جميع الصور قياساً ، وهو آخر الأدلة الأربعة في القوة بالاتفاق .

وهذا خطأ ، لأن لفظة القياس لفظة اصطلاحية ، وقد كانت قبل هذا الزمن تعبير في طريق أوسع دائرة من هذه الدائرة الضيقة التي حصروها فيها ، ولم تلبس هذا الثوب الضيق إلا في عصورهم المتأخرة ، حينما استحكم النزاع بين أتباع الأئمة . فهذا الإمام الشافعي يسوى بين لفظي القياس والاجتهاد ويجعل مدلولهما شيئاً واحداً . وعبارته في الرسالة : قال : فما القياس ؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد الخ . بيدنا غير المتأخرون أهل الاصطلاح بينهما بالعموم

(١) تبين الحقائق - ص ١٨٤ باب الاكراه

والخصوص ، فجعلوا القياس خاصا والاجتهاد عاما . ومرادنا أن الألفاظ عند
الائمة أطلقت على معاني قد تخالف ما أطلقه عليها المتأخرون .

ويقول الغزالي^(١) : « ولفظة القياس اصطلاح للفقهاء ، فيختلف إطلاقها بحسب
اختلافهم في الاصطلاح ، فلست أرى الإطناب في تصحيح ذلك أو إفساده ، لأن
أكثر تدوار النظر فيه على اللفظ ، اهـ »

وأنت إذا صرفت النظر عن كل ما قيل ، ونظرت الى ذلك الفرد الذى خرج
بالاستحسان عن حكم نظائره ، وجدته لا يخلو : إما أن يكون داخلا تحت مفهوم
لفظ عام ورد فى ذلك العام نص معين أولا ، بأن كان ذلك الفرد ليس داخلا
تحت مفهوم عام كذلك ، بل أشبه فردا أو أفرادا أخر ثبت لها حكم خاص بنص
أو غيره .

فالاول : كبيع السلم فإنه فرد من أفراد بيع ما ليس عند الإنسان الوارد فيه
الحديث « يا حكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك » . فبالنظر لهذا الحديث يكون
بيع السلم منهيّا عنه ، ولما ورد الترخيص فيه الذى عبر عنه الراوى بقوله : ورخص
فى السلم ، أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم إشارة الى جوازه « من أسلف
فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم » الحديث ، خرج عن حكم
النهى وصار مباحا . فالتعارض هنا بين حديثين : حديث عام بالمنع له ولغيره ،
وآخر خاص بالإباحة له ، ومآله الى تخصيص نص بنص لا معارضة نص لقياس .
ولقد اعترف بهذا بعض الأصوليين ، ولكنه حاول بعد ذلك جعل التعارض بين
النص والقياس الجلى محافظة على ضابطهم للاستحسان .

يقول الفخرى فى حاشيته على التلويح عند ذكر هذا المثال : « فإن قيل : هذا
تخصيص العام بالآثر وهو : لا تبع ما ليس عندك ، قلنا : سلطنا كونه تخصيصا
ليكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الأثر ، اهـ »

وأنت خير بأن لا قيمة لهذا القياس هنا فى إثبات حكم فى بيع السلم حتى
يعارض الأثر المرخص فيه ، لأن الفرض وجود النص العام الشامل له ، وعند
وجود النص يستغنى عن القياس .

(١) المستصفى ٢ ص ٢٨٥

والثاني كقول الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فقالت : حضت ، وكذبها الزوج ، فالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها ، أو يصدقها الزوج ، قياسا على أمثاله من قوله لها : إن دخلت الدار فأنت طالق أو كلمت فلانا فأنت كذا ، فقالت : دخلت أو كلمت ، وكذبها الزوج . والاستحسان أنها تصدق قياسا على قولها له انقضت عدتي ، وكانت بالحيض ، أو قالت : إني حامل ، لأنها أمانة على ما في رحمها بدلالة قوله تعالى « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » . فالتعارض هنا بين قياس وقياس . ولعل هذا النوع هو الذي قال فيه محمد بن الحسن رضى الله عنه إخبارا عن إمامه : كان أصحابه يعارضونه بالمقاييس فيلتصفون منه فإذا قال أستحسن لم يلحقه واحد منهم . لأنه أغض أنواع الاستحسان كما قال الجصاص ، لأن الفصل بين شبه وشبه يحتاج إلى دقة في الملاحظة وبراعة في الاستنباط وإطلاع واسع على أسرار الشريعة وأصولها .

وبناء على هذا نقول : إن أراد هؤلاء المعروفون بالقياس القياس الأصولي ، فغير مسلم في جميع الأنواع ، وإن أرادوا به شيئا آخر فليظروه .

والمالكية الذين وافقوا الحنفية في القول بالاستحسان لم يقصروا الدليل المقابل للاستحسان على القياس الخاص ، بل صرحوا بأنه أعم منه .

فهذا ابن العربي يعرفه فيقول « والاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين ؛ وذلك أن العموم إذا استمر ، والقياس إذا اطرده ، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان ، من ظاهر أو معنى ؛ ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ؛ ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس . ويرى مالك وأبو حنيفة تخصيص القياس ببعض العلة الخ ، ونقل عنه الشاطبي في الاعتصام تعريفا آخر وتقسما للاستحسان ، فقال : « الاستحسان إشار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته ، وينقسم إلى أقسام : منها ترك الدليل للعرف ، وتركه للمصلحة أو للمسير لرفع المشقة وإشار التوسعة » اهـ .

وقال الشاطبي ^(١) عند الكلام على مثال من الأمثلة التي ذكرها للاستحسان :

(١) الاعتصام ٢ - ص ٣٢٤

فان قيل : فهذا من باب المصالح المرسله لا من باب الاستحسان ؛ قلنا : نعم ، إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسله . ومثل ذلك يتصور في مسألة التضمنين ، فإن الاجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراهمة الأصلية ، فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل ، فدخلت تحت معنى الاستحسان بذلك النظر ، اه فهو بذلك يقرر أن الاستحسان استثناء صورة من عموم ما يشبهها وإفرادها بحكم خاص ، وإن كان المستثنى منه مدلول دليل عام نصا أو غيره .

ومن أمعن النظر فيما نقل عن الإمام وصاحبيه وجده ظاهرا في هذا . فعني قول أبي حنيفة : إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس : أن الآية التي وردت في حد الزنا عامة بلفظها ، فينطوي تحتها المحصن وغيره ، وهذا هو القياس ؛ ولما ثبت عنده فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من رجم المحصن ، استثنى المحصن وأخرجه من عموم الآية ، وحكم فيه بالرجم ، وسماه استحسانا على خلاف القياس .

ولما استقر عنده أن الزاني إذا كان محصنا ينفذ عليه الرجم متى ثبت ذلك بالبينة أو الإقرار ، أصبح هذا أصلا عاما يطبق على جميع الأفراد ؛ فإذا وجد ما يفيد إخراج فرد من هذا العموم استثناء وسماه استحسانا كذلك . كما روى محمد عنه « فيمن شهدوا عليه بالزنا ففرضي بحلده فلم يكمل الحد أو كمل ثم شهد شاهدان بالإحصان ، فالقياس أن يرجم ، ولكننا نستحسن فيدركه حد الرجم وما بقي من الحد ، لأنني أكره أن أرجمه وقد أقمت عليه حد الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان في زنا واحد فهذا قبيح لا يستقيم في الاستحسان » فالقياس هنا بمعنى الأصل في كل محصن الرجم ، ولكن هذا مع إحصانه لا يرجم لمقتض آخر وهو ما صرح به . وفي قول أبي يوسف المتقدم في ميراث المرتدة إنني أستحسن أن أورثها من زوجها في هذه الحالة وأفرق بين ردتها في صحتها ورتبتها في مرضها ، وليس ذلك بقياس ، القياس أن لا ميراث للزوج ، كانت الردة في المرض أو في الصحة ؛ ليس للقياس معنى هنا إلا مقتضى الدليل العام الوارد في منع توارث المسلم والكافر وهو لا يرث المسلم الكافر ، أو حديث « لا يتوارث أهل ملتين

فتى ، . فمقتضى هذا أن الزوج لا يرث من زوجته المرتدة لأنها كافرة وهو مسلم
ولكنه استحسن الإرث في صورة ردتها في المرض نظرا للمصلحة وتأديبا لمثلها
إذا أرادت أن تفر من ميراث زوجها . وما أشبه هذا بفعل عثمان رضى الله عنه
في توريث المبتوتة في مرض الموت على خلاف الأصل ١ . وكذلك قوله في مسألة
تصديق الرجل الثقة في دعواه مع يمينه : وهذا استحسن لأنه ربما لا يمكن الرجل
البينة على متاع أو مال أنه له الخ ؛ القياس فيه بمعنى مقتضى الدليل العام وهو
حديث « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ، فكل مدع لا يصدق إلا ببينة
وهذا الرجل لم يؤيد دعواه بالبينة ، فالقياس أن لا يصدق ، ولكنه استحسن
تصديقه دفعا للخرج عنه وحفظا للسال لأنه في هذه الحالة قد لا يتمكن من إحضار
البينة . فهذه الصورة استثنيت من ذلك العموم . ويصح أن يقال : القياس هنا بمعنى
الأصل ، وهو أن كل مدع لا يقبل قوله إلا ببينة ، أخذنا من الحديث السابق ،
وهذه الصورة استثنيت من هذا الأصل .

والخلاصة : أنه إذا قيل القياس في هذه المسألة كذا ، والاستحسن كذا ،
لا يتعين أن يكون القياس بمعناه الأصولي ، بل قد يكون بمعنى مقتضى القاعدة ،
وقد يكون بمعنى مقتضى الدليل العام الوارد في هذا النوع ، وقد يكون بذلك
المعنى الخاص ، والصورة المستحسنة أخرجت من عموم ما يشبهها لمقتضى آخر ،
وهو أنواع كثيرة كما سنبين ذلك في البحث التالي .

الموضع الثاني : ما به الاستحسن ، أو الأمور التي يترك بها القياس ، وهي
كثيرة يقف عليها المتتبع لمسائل الاستحسن في الفقه غير متقيد بما قالوه في كتب
الأصول ؛ فقد يكون بالنص وبالإجماع وبالضرورة وبالعرف وبالمصلحة وبمراعاة
الخلاف وبالقياس الخفي وغير ذلك .

النوع الأول : الاستحسن بالنص ، ويدخل تحته جميع الصور التي استثناهما
الشارع . من عموم نظائرها . ومن ذلك السلم فإنه بيع ما ليس عند الإنسان والأصل
فيه عدم الجواز للنهي « لا تبع ما ليس عندك » ، وهو عام ، ولكن استثنى هذا
لحاجة الناس ، وهو بيع المغاليس كما يقول الفقهاء ، لأن المشتري يحتاج إلى

الاسترباح لنفقة عياله ، وهو بالسلم أسهل ، إذ لا بد من كون المبيع نازلا عن القيمة فيربحه المشتري . والبائع قد يكون له حاجة في الحال إلى السلم وقدرة في المال على المبيع بسهولة ، فتدفع به حاجته الحالية إلى قدرته المالية ؛ فلمذه المصالح شرع السلم . وقد قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء المدينة وهم يسألون السنة والسفتين فأقرهم عليه بعد أن نظمهم لهم ، من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ، الحديث . فإذا كان هذا البيع من أفراد بيع المعدوم الذى ليس عند الإنسان يشمل دليله ، وهو عموم الحديث ، واستثناء الرسول صلى الله عليه وسلم منه للحاجة كما يقول الراوى بعد روايته حديث النهى ، ورخص في السلم ؛ فيكون القياس هنا بمعنى الأصل في مثله المأخوذ من الدليل العام .

ولا داعى للقول بأنه على خلاف القياس على بيع المعدوم الذى قامت عليه المعركة بين الحنفية وبين ابن القيم وشيخه ، حيث أنكرا كونه على خلاف القياس قائلين بأنه على وفق القياس الصحيح قياسا على البيع الذى أجل فيه الثمن ، لأنه نزاع لفظى ، فإن القائلين بأنه على خلاف القياس مرادهم قياس الباب أى قاعدة بيع المعدوم ، وهذا لا ينع من موافقته لقياس آخر وهو الذى ادعاه المخالفون ، ولما جاء هذا مخالفا لقاعدته القرية منه الذى هو فرد منها بحكم الدلالة اللغوية أو الشرعية للألفاظ ، سموه مشروعا على خلاف القياس .

ومنه الإجارة : فإنها عقد على المنافع وهى معدومة ، والأصل فى المعدوم عدم صحة تملكه ولا إضافة التملك إليه ، ولكن النص ورد بجوازها لحاجة الناس استثناء لها من هذا الأصل ، وليس هنا مقيس عليه حتى يقال إن القياس قياس أصولى .

ومن ذلك الوصية ؛ لأنها تملك مضاف إلى حال زوال الملكية ، والأصل فى التملك الشرعى أن لا يضاف إلى زمن زوال الملك . خرج هذا الفرد عن أمثاله بالكتاب والسنة ومن بعد وصية يوصى بها ، الثلث والثلث كثير ، الحديث ؛ أباحه الشارع لحاجة الناس تداركا لما فاتهم فى حياتهم ، وليس هنا شئ يقاس عليه

إلا ما قالوه : لو قال لغيره ملكتك غدا كان باطلا ، فهذا أولى . وهذا النوع لا خلاف فيه ، وإنما النزاع في التسمية فقط .

ومن هذا النوع : بقاء صوم الناس بالحديث ، وقد سبق الكلام عليه .

ومنه جواز خيار الشرط على خلاف القياس الذي هو الأصل ؛ وذلك لأن مقتضى العقد اللزوم ، وهذا الخيار مانع منه ، فيكون جوازه بالنص استثناء له من قهضية مقتضى العقد المعهودة في الشرع ، أو أنه لإخراج فرد من أفراد الحديث «نهى عن بيع وشرط» ، إن صح ، وليس هنا قياس أصولي ، وإلا فأين المقيس عليه ؟ ومنه إيجاب الغرة في الجنين ؛ لأن مقتضى القياس إما وجوب دية كاملة إن اعتبر إنسانا حيا ، وإما عدم وجوب شيء إن اعتبر ميتا ؛ فلما ورد الحديث خرج عن مقتضى القياس في الديات . وفي هذا يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه «لو لا هذا الحديث لتملت فيه بالرأى» .

وقد يدخل في هذا المستحسن بالآثر عن الصحابي ، لأن وروده على خلاف القياس يجعله في حكم المرفوع ، مثل ما تقدم عن أبي يوسف في مسألة إذا رأى الإمام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمرًا أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بيّنة ، وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الآثر . فأما القياس فإنه يمتضى ذلك عليه ، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر ، بخلاف حقوق الناس الخ . والآثر هو ما رواه الإمام أحمد أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال ^(١) «لو رأيت رجلا على حد من حدود الله ما أخذته ولا دعوت له أحدا حتى يكون معي غيره» .

النوع الثاني الاستحسان بالإجماع : وهو أعم من أن يكون بإفتاء المجتهدين في حادثة على خلاف القياس في أمثالها ، أو على خلاف مقتضى الدليل العام ؛ ويمثل لهذا بالمثال السابق حيث لم ينكر أحد ، فكان إجماعا - كما يقولون . أو يكون بسكوتهم وعدم إنكارهم على ما تعامل به الناس إذا كان هذا الفعل مخالفا للأصل أو للدليل العام دعت إليه حاجتهم ، ومثلوا لذلك بالاستصناع ، فإن

(١) متن المنتقى ٢ - ٩٤١

المجتهدين ، رأوا الناس يتعاملونه مع أنه من بيع المعدوم المنهى عنه ، لما دعت حاجتهم إليه ، فلم ينكروا ، فصار مستثنى بالإجماع . هكذا قالوا ، ولما ورد عليهم أن الإجماع هنا وقع معارضا للنص وهو الحديث فأين القياس المقابل للاستحسان بالإجماع ؟ أجابوا بأن النص صار في حق هذا الحكم مخصوصا بالإجماع ، فبقى القياس النافي للجواز معارضا للإجماع ، فستقط اعتباره بمعارضة الإجماع . وهذا كما ترى التواء في التوجيه ، وتحايل لإثبات دعواهم الاستحسان بالإجماع في مقابلة القياس محافظة على ضابطهم الذي رسموه . على أن في دعوى الشبوت بالإجماع نظراً ؛ لأن هذا التعامل إما أن يكون حصل في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده ، فإن كان في زمنه فيكون الدليل هو تقرير الرسول إن كان الفاعل غيره ، أو فعله إن كان هو المستصنع . وقد روى الزيلعي ^(١) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استصنع خاتماً ومنبراً . وحينئذ يخرج عن أن يكون مستحسناً بالإجماع ، فيلحق بالنوع السابق . وإن كان بعده فلا يخلو أن يكون قد وجد في جميع البقاع دفعة واحدة واطلع عليه المجتهدون كذلك ، أو حصل في مكان دون غيره ثم عم وانتشر ، واطلاع المجتهدين حينئذ يكون تدريجياً ، وأخيراً تم الإجماع . فإن كان الأول فلا شك أنه إجماع صحيح عنه من يقول به ، ومستنده المصلحة أو الحاجة ، ودفع الحرج ، وفي إثبات ذلك مشقة بالغة ، بل ذلك لا يتصور وقوعه ، لأن الحاجات تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والبلدان ؛ ولا يعقل أن يتدفع الناس كلهم إليه في لحظة واحدة ، لأنه ليس من الأمور الجبلية كالأكل والشرب مثلاً . وإن كان الثاني فنحن نسلم أنه بعد تقرر الإجماع يكون هو الدليل ، ولكن قبل تقرر ما الدليل على ذلك والفرض أن لا نص ولا قياس ؟ أسكوت المجتهد الأول يعد دليلاً ؟ لم يقل بذلك أحد ، أم معه دليل لم يصرح به ؟ وما هو ؟ لاشيء إلا أن كل مجتهد يعلم من شريعة الله خاتمة الشرائع أنها جاءت لمصالح الناس فلا تقف حاجزاً أمام حاجتهم ، فالدليل الأول في مثل هذا هو حاجة الناس ومصلحتهم ، وهي التي استند إليها في عدم الإنكار ، ولو لم يكن ذلك لكان كل من تعامل قبل تقرر الإجماع آثماً ، حيث عمل بغير دليل مخالف لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك المجتهد الذي سكت قبل ذلك . ودعاة الإجماع لا يوافقون على هذا .

(١) تبين الحقائق ج ٤ ص ١٢٣

إذا تقرر هذا صح لنا أن نقول : المصلحة والحاجة يصح تخصيص النص بها ، وهو هنا حديث « لا تبع ما ليس عندك » ، ويكون انعقاد الإجماع على جواز الاستصناع إجماعاً على هذا . وقد يقال إن الحاجة هنا بمنزلة الضرورة وهي تبيح المحذور شرعاً . قلنا إنها استناداً إلى الواقع لا تبلغ حد الضرورة ولا تقاربه ؛ لأنه يمكن تحصيل رغبات الناس بغير هذا ، بأن يفعل الصانع أنواعاً متعددة وأشكالاً متنوعة كالملابس والأحذية مثلاً ، ولا يعدم الطالب أن يجد طلبته في هذه الأصناف ، كما هو مشاهد اليوم .

ومن هذا النوع استحسان جواز دخول الحمام من غير تعيين أجره وتقدير مدة اللبث ، فإن الناس فعلوا ذلك وتعاملوه من غير إنكار من أحد ، مع أن هذا إجارة ولا بد فيها من بيان المدة ، وهي واردة على استهلاك العين ولا بد من بيان مقداره . ففيها جهالتان : في المعقود عليه ، وفي المدة ، وكل واحدة منهما تكفي في إفساد الإجارة ، ولكن ذلك أبيع لحاجة الناس ، ولتساهلهم عادة في أمثال تلك الأشياء بالإجماع . وقد يقال في هذا ما قيل في سابقه .

النوع الثالث الاستحسان بالضرورة : ومثلاً له بالحكم بطهارة الحيض والآبار بعد تنجسها ، والقياس يقتضي أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلاً ، وكذا أرضه نجسة لم يستعمل فيها المطهر ، وهذا لأن الشارع طلب منا إزالة النجاسات ، وما دام للنجاسة بتمية ، لا يتغير الحكم إلى الطهارة ، ولكن هذا النوع خرج عن ذلك الحكم العام لما يلحق الناس من الحرج العظيم لو كانوا استئصال النجاسات ، وليس في مقدورهم ذلك . أو يقال : إن مقتضى قياسها على الثياب والأجسام لا تطهر ، ولكن استحسن ذلك للضرورة .

يقول صاحب الهداية : « ومسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار دون القياس . ثم قال إن وقعت فيها بعة أو بعرتان من بعر الإبل والغنم لم تفسد الماء استحساناً والقياس أن تفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل . ووجه الاستحسان أن آبار الفلوات ليست لها رموس حاجزة ، والمواشي تبحر حولها فتلقها الريح فيها ، فجعل القليل عفواً للضرورة ، ولا ضرورة في الكثير ، وهو ما يستكثره الناظر إليه . وكذلك الشاة تبحر في الحلب بعمرة أو بعرتين ؛ ترمى البعمرة ، ويشرب اللبن لمكان الضرورة ، اهـ »

ومن هذا النوع الحكم بطهارة سؤر سباع الطير وهي تأكل النجاسات ومنقارها لا يخلو عنها عادة ، فقتضى قياسها على غيرها من سباع البهائم تكون نجسة ، ولكنها لما كانت تنقض من الهواء ولا يمكن الاحتراز عنها خصوصا لسكان الصحارى والقلوات الذين لا يتمكنون من تخمير أو انهم ، حكم بطهارتها - وإن كان مع الكراهة - لهذه الضرورة استحسانا ، إخراجا لها عن حكم أمثالها . وإن كانوا مثلوها بهذا المستحسن بالقياس الخفى وتكلفوا فيه فقالوا : إن منقارها عظم وهي تشرب به فلا تخالط رطوبتها الماء . ولما ورد عليهم أنها تأكل النجاسات قالوا : إن عاداتها ذلك منقارها بالتراب بعد الأكل فيطهر ، وما بقى فهو قليل معفو عنه . ويقال لهم : هل وقفتكم على عادة كل طير واستقرأتم أحوالها من أنها تأكل فتدلك ، أم ذلك لمشاهدة بعض الأنواع في بعض الأحيان ؟ وهل يصح أخذ حكم كل من استقرأ بعض الجزئيات ؟ . على أنه قد ينزل من جوفها الشيء حين شربها ، فأولى لكم أن تقولوا . إن الضرورة قضت بذلك ، كما صرح بهذا صاحب الكشف الكبير « عبد العزيز البخارى ، وشارح المسلم .

ومن هذا النوع : جواز الشهادة على الشهادة في كل حق لا يسقط بالشبهة ، وقبولها إذا مات الأصول أو غابوا في مكان لا يصل إليه إلا بعد ثلاثة أيام أو أكثر ، أو مرضوا مرضا يمنعهم من حضور مجلس القضاء . وزاد بعضهم ما إذا كان الأصل مخدرة لا تخالط الرجال ، أو مسجونا ؛ مع أن الأصل في الشهادة المعاينة . وهؤلاء لم يعاينوا ؛ فقتضى ذلك الأصل الذى دل عليه الدليل العام « إذا رأيت ^(١) مثل الشمس فاشهد وإلا فدع » عدم الجواز ، ولكن جوز ذلك حفظا

(١) قال الزيلعي في نصب الراية ٤ ص ٨٢ : حديث « إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع ، قلت أخرجه البيهقي في سننه والحاكم في المستدرک عن محمد بن سليمان بن مشمول ثنا أبي ثنا عبيد الله بن سلمة بن وهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشهادة فقال : هل ترى الشمس ؟ قال نعم قال « هل مثلها فاشهد أو دع » قال الحاكم حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه . وتعقبه الذهبي في مختصره فقال بل هو حديث واه فان محمد بن سليمان بن مشمول ضعفه غير واحد . قلت : رواه كذلك ابن عدى في الكامل والعقيلي في كتابه وأعله بمحمد بن سليمان بن مشمول ، وأسند ابن عدى تضعيفه عن النسائي ووافقه ، وقال : عامة ما يرويه لا يتابع عليه إسنادا ولا متنا ، اه

للحقوق من الضياع إذا مات الشهود ، ودفعاً للخرج الشديد الذى يلحقهم لو كلفوا بإحضار الأصول مع المرض الشديد أو الغيبة .

ومنه جواز الشهادة بالسماع فى النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضى وإن لم يعين ، استثناء من ذلك الأصل العام السابق ، لما يلحق الناس من الحرج الشديد لو كلفوا إحضار شهود عابثوا ، إذا أرادوا إثبات شئ من هذه ، وقد لا يعين إلا امرأة كما فى الولادة ، وقد يموت المعين كما فى غيرها ، حفظ المصالح الناس ودفعاً للخرج عنهم جوزوا هذه الشهادة .

النوع الرابع : الاستحسان المستند إلى العرف . ومسائله كثيرة فى الفقه ، ويتنوع إلى أنواع : العرف الشرعى ، والعرف العملى ، وعرف التخاطب .

فمن النوع الأول : إذا قال الرجل : مالى فى المساكين صدقة ، فالقياس أن يلزمه التصديق بجميع أنواع ماله ، لعموم اسم المال ، وهو قول زفر . ولأنه لو قال : أوصيت بثلث مالى ، صرف إلى ثلث جميع المال ، ولكنهم استحسنا قصر التصديق على مال الزكاة فقط تقييداً لإيجابه بإيجاب الله تعالى . فان الله أطلق المال فى الزكاة مريداً به أنواعاً مخصوصة ، بخلاف الوصية فإنها خلافة كالميراث فلا تختص . وفى المسألة مدرك آخر ، وهو أن الرجل لو ألزم التصديق بجميع المال كما قال ، لأصبح عالة على غيره بعد أن كان فى غنى عنهم ، والحياة مظنة الحاجة ، بخلاف الوصية فإنها تقع فى حالة الاستغناء وهى ما بعد الموت ، فلا يلزم من صرف الوصية إلى جميع أنواع المال لزومه فى النذر . على أنها مقيدة بالثلث ، وما بقى فيه غناء للورثة . والشارع الذى أطلق المال فى الوصية ، لم يقيده بنوع دون نوع كما فى الزكاة . وفى الحقيقة مثلاً الاستحسان هنا هو المصلحة والحاجة .

وما أشبهه هذا بقول الإمام مالك رضى الله عنه فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها : إنه لا يعتبر هذا التعليق ويلغى ، لأنه يسد عليه باب النكاح ، مع موافقته للحنفية فى صحة أصل التعليق فى غير هذه الصورة . قال ابن رشد ^(١) « إنه استحسان مبنى على المصلحة ؛ وذلك أنه إذا عزم فأوجبنا عليه التعميم ، لم يجد سبيلاً

(١) بداية المجتهد ٢ ص ٧٣ .

إلى النكاح الحلال ، فكان ذلك عنتا به وحرجا . وكأنه من باب نذر المعصية ؛
وأما إذا خصص فليس الأمر كذلك إذا ألزمناه الطلاق ، اهـ .

ومن ذلك : لو حلف لا يصلى ، فمقتضى القياس أن يبحث بمجرد الافتتاح ، كما
فى الصوم حيث يبحث بمجرد الشروع ، ولكنه لا يبحث إلا بركعة تامة الأركان ،
لأن الصلاة فى عرف الشارع عبارة عن هذه الأركان ، فلم يأت بجميع الأركان
لا يسمى فعله صلاة ، بخلاف الصوم فإنه ركن واحد وهو الإمساك ، فيستكرر
فى الجزء الثانى .

ومن النوع الثانى : قول الإمام محمد فىمن باع ثمرا وشرط بتمامه متى يتم
نضجه : إنه يصح فى الاستحسان لعادة الناس ذلك ؛ وفى القياس لا يجوز ، لأن هذا
شرط لا يتمتضيه العقد ، وهو شغل ملك الغير ؛ أو هو صفقة فى صفقة ؛ لأنه إما
إعارة أو إجارة فى بيع ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صفقتين فى
صفقة . فهذا الاستحسان المستند إلى العادة التى منشؤها حاجة الناس ومصلحتهم ،
خصص الص العام ، وهو الحديث السابق إن صح ، أو الحديث الآخر نهى عن
بيع وشرط .

ومن هذا ما قاله أيضا فى جواز وقف الموقوف استحسانا لتعامل الناس به .
والقياس لا يجوز .

ومن هذا النوع ما قالوه فىمن استعار دابة فردها إلى بيت مالكة فهلكت :
لم يضم استحسانا ، لنعرف الناس الرد على هذه الحالة . والقياس فى المال
المستعار أن يرد إلى مالكة فى يده كالثوب وغيره .

ومن ذلك قولهم : إذا استأجر الرجل جملا ليحمل عليه محملا وراكبين إلى بلد
كذا : جاز استحسانا ، وإن كان الحمل مجهولا ، ومثل هذا يفسد الإجارة لجهالته .
ولكن العرف قضى على ذلك ، فيصرف إلى المتعارف ، فانفتت الجمالة المؤدية
إلى النزاع .

ومن النوع الثالث : قول الرجل : كل حل على حرام ، فالقياس فيه أن يبحث
بمجرد النطق ؛ لأنه باشر فعلا حلالا مباحا وهو التنفس . والاستحسان يقيد
بالطعام والشراب ، للعرف .

ومن هذا النوع : قول الرجل : أوصيت الى جيرانى : القياس فيه أن يقيد بالملاصقين عند أبى حنيفة ؛ لأن الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة ؛ ولهذا اختصت الشفعة بهم ، والاستحسان يشملهم وغيرهم من أهل محلاته ، لأنهم يسمون جيرانا فى عرف التخابط ، ولأن المقصود برهم ، وهو ينظم الجميع . وهو مذهب الصحابين . وفى الإملاء ^(١) بعد هذه المسألة قال أبو يوسف ومحمد : « فهؤلاء جيرانه فى كلام الناس » .

النوع الخامس : الاستحسان بالقياس الخفى . وفيه يكون الفرد مترددا بين أصلين ، فى كل منهما حكم ثابت شرعا ، وقد أخذ شبا من كل منهما ، فيلحق بأقربهما شبا له ، وهذا لا يدرك إلا بعد التأمل . من ذلك ما قالوه فى سؤر سباع الطير . وقد سبق أنه من قسم آخر .

ومنه قول الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فقالت : حضت ، وكذبها الزوج ؛ فالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها ، أو يصدقها الزوج قياسا على أمثاله من قوله لها : إن دخلت الدار أو كلمت فلانا فأنت طالق . وهذا هو الذى يتبادر ، لظهور الشبهة ، ولكنها تصدق استحسانا ، قياسا على قولها للزوج إذا أراد منها شيئا : إني حائضة الآن ، وقولها : إن العدة انقضت إذا كانت بالحيض ، وقولها : إني حامل ؛ وذلك كله لأنها أمانة على ما فى رحمها ، بدلالة قوله تعالى « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » فقد جعل سبحانه الإخبار عما فى الرحم خاصا بها ، فقبل قولها فيه . وهذا هو القياس الخفى الذى لا يقف عليه إلا المجتهد . وعلى هذا تحمل مقالة الإمام محمد السابقة .

النوع السادس : الاستحسان احتياطا مراعاة للخلاف ، كما قالوا فى السفينة المحجور عليه : لو أراد عمرة واحدة لم يمنع منها استحسانا ، والقياس أن يمنع ، لأنها تطوع ، فصارت كاللحج تطوعا . ووجهوا الاستحسان بأن بعض العلماء قال بوجوبها فيمكن منها احتياطا مراعاة لذلك الخلاف .

النوع السابع : ترك مقتضى الدليل فى اليسير لتفاهته ، تيسيرا وإيثارا للتوسعة

(١) نقله الشلبى فى حواشيه على شرح الكثر ٦ ص ٢٠٠

ورفعنا للشقة ، كما قالوا في إهدار الوصف في الربا ، مع أن الدليل يقتضى التسوية فيه ، لأن في اعتباره سد باب البياعات .

وقولهم : إن الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة كجهالة الوصف استحسانا لأن مبنى النوكيل على التوسعة .

ومن هذا قول الإمام محمد في مسألة من له على آخر مائة ، خلف لا يقبض منها درهما دون درهم ، ثم وزن له خمسين فدفعها إليه ، ثم وزن له خمسين أخرى فدفعها إليه ، حث في القياس ، ولم يحنث في الاستحسان ما دام في عمل الوزن . فقد ترك مقتضى الدليل في ذلك القدر اليسير تيسيرا وتوسعة ، لأنه قد لا يتيسر له وزنها دفعة واحدة ، ولو اعتبر هذا القدر لوقع الخالف في حرج .

النوع الثامن : الاستحسان بالمصلحة . وأمثلة هذا النوع كثيرة : منها استحسان أبي يوسف تورث زوج المرتدة منها إذا ارتدت في المرض ، مع أن مقتضى الدليل العام عدم الميراث كما قال ، وليس ذلك بقياس القياس أن لا ميراث مطلقا سواء كانت الردة في الصحة أو المرض . ووجه الاستحسان هنا ليس إلا زجر المرتدة وأمثالها ، ومعاملة بتقيض مقصودها من الفرار من الإرث . وهذا كما ترى تخصيص للنص بالمصلحة كما بيّناه من قبل .

ومنه ما قالوه فيمن سرق المرة الثالثة : إنه لا تقطع يده اليسرى استحسانا ، والقياس أن تقطع لأنها جناية موجبة للقطع كالأولى والثانية . وللحديث الذي رواه أبو داود ^(١) بسند إلى جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال : « جرى بسارق إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال « اقتلوه » فقالوا : يا رسول الله إنما سرق ، فقال : « اقطعوه » قال فقطع . ثم جرى به الثانية فقال « اقتلوه » فقالوا : يا رسول الله إنما سرق . قال « اقطعوه » وكذلك في الثالثة والرابعة ، ثم قال : فأتى به الخامسة فقال « اقتلوه » قال جابر : فأنطلقنا به فقتلناه ثم اجترأناه فألقيناه في بئر ورمينا عليه الحجارة ، اهـ .

ووجه الاستحسان أن في القطع في الثالثة تفويت جنس المنفعة . وفي هذا يقول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه : « إني لأستحي من الله أن لا أدع له يدا

(١) السنن ٤ ص ١٤٢

يأكل بها ويستنجد بها ، ورجلا يمشى عليها . فقد راعى مصلحة الرجل الخاصة .
والحنفية هنا ادعوا إجماعا من الصحابة ، وفي ثبوت الإجماع نظر .
ومنه ما قالوه في المساقاة إنها تبطل بالموت لأنها في معنى الإجارة ، وهذا هو
الأصل في جميع الصور ، لكنهم استثنوا صورة ما إذا مات رب الأرض والخارج
'بسر' ، فحكموا فيها ببقاء العقد استحسانا ، وللعامل أن يقوم عليه حتى يدرك وإن
كره الورثة ذلك ، دفعوا للضرر عنه ، وحفظا لمصلحته ، ولا يلحق هؤلاء ضرر منه .
ومن هذا النوع قولهم فيمن باع شيئا على أن يرهنه المشتري شيئا بعيه ، أو
يعطيه كفيلا حاضرا في المجلس ، فقبل ، جاز استحسانا ، والقياس لا يجوز لأنه صفقة
في صفقة وهو منهي عنه ، أو شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحدهما ، ومثله
مفسد للبيع عندهم . وجه الاستحسان أن هذا الشرط ملائم للعقد لأنه استيثاق
وفيه مصلحة للعاقدين : أما المشتري فلأنه ربما ظهر هذا المبيع مستحقا لأجنبي ؛
وأما البائع فلأن فيه تسهila لتعامله مع الناس ، فلو منع من هذا لأحجم من لم يعرفه
عن مبايعته ، وفيه تقويت لمصلحته .

ومنه ما أفتى به صاحبان من تضمين الصناعات إلا من شيء غالب ، كالخريق
الغالب ، والعدو المكابر ، لمصلحة الناس ، مع أن الأصل عدم التضمين كما قال
أبو حنيفة وزفر .

ومنه ما أفتوا به من جواز بيع الوصي مال الكبير الغائب ما عدا العقار ،
وقالوا إنه استحسان ، والقياس أن لا يملك شيئا من ذلك ، لأنه موكل بالحفظ
لا بالبيع ، كما أن الأب لا يملك ذلك على الكبير الحاضر . ووجهوا الاستحسان
بأن في البيع حفظ ما يتسارع اليه الفساد ، ومصلحة الغائب في ذلك ، حيث يكون
حفظ الثمن أيسر على الوصي ، ولو منعناه من البيع لأدى الى ضياع المال . وأما
العقار فتحصن بنفسه حتى لو خيف عليه الهلاك صح بيعه .

ومن هذا تجوزهم للأب شراء مال الصغير من نفسه وبيع ماله للصغير بالعدل ،
استحسانا ، رعاية للمصلحة ؛ لأن للأب ولاية كاملة وشفقة شاملة . والقياس لا يجوز
وهو قول زفر ، للتنافي في الحقوق الراجعة الى العقود . ثم قاسوا الوصي على الأب ^(١)
في ذلك .

(١) فصول البدائع ٢٠ ٣٣١

ومن ذلك ما لو قال الرجل لورثته : لفلان على دين فصدّقوه ، فإنه يصدق الى الثالث . وهذا استحسان ، والقياس أن لا يصدق لأنه إقرار بمجهول ، وهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يحكم به إلا بالبيان ولم يبين . وقوله : فصدّقوه ، مخالف للشرع حيث لا يصدق المدعى شرعاً إلا بحجة ، فيتعذر جعله إقراراً مطلقاً فلا يعتبر . ووجه الاستحسان أن الرجل قد يحتاج الى مثل هذا ، لأنه كثيراً ما يعلم أن لفلان عليه حقاً ولا يعرف مقداره ، وقد يكون رب الدين غائباً والمدين في حالة احتضار لا يتمكن من الوقوف على الحقيقة من صاحبها ، وهو في حاجة الى تبريغ ذمته ، فصحيح هذا منه وإن كان مخالفاً لقواعد الشرع وأدلته ، رعاية للمصلحة .

يقول صاحب الهداية : « ولا بأس بقبول هدية العبد التاجر ، وإجابة دعوته ، واستعارة دابته ؛ وتكره كسوته الثوب ، وهديته الدرهم والدنانير . وهذا استحسان ، وفي القياس كل ذلك باطل ، لأنه تبرع ، والعبد ليس من أهله . ووجه الاستحسان أنه عليه السلام قبّل هدية سلمان رضى الله عنه حينما كان عبداً ، وقبل هدية بريرة رضى الله عنها وقال « هو لها صدقة ولنا هدية » وكانت مكاتبة . والصحابة أجابوا دعوة مولى أبي أسيد وكان عبداً ؛ ولأن في هذه الأشياء ضرورة لا يجد التاجر بدءاً منها ؛ ومن ملك شيئاً يملك ما هو من ضروراته ، ولا ضرورة في الكسوة وإهداء الدراهم ، فبقى على أصل القياس ، اهـ .

فقد حكى في المسألة قياساً واستحساناً ؛ أما القياس فبمعنى الأصل هنا ، وهو أن العبد ليس بأهل للتبرع لأنه غير مالك . وأما الاستحسان فقد استدل له بالمنقول والمعقول . وأكبر الظن عندي أن الإمام لم يستدل بهذه الأحاديث ولم يجعلها دليل الاستحسان إن كان ثقل هذا الفرع عنه ، بل استند في استحسانه هذا الى مجرد المصلحة . وحاصله : أن العبد عنده لا يملك التبرع فلا يصح منه ، ولكنه إذا كان تاجراً قد تحتاج تجارته الى الإهدام وإقامة الولائم وترويحاً لها ، وهذا وإن كان فيه تبرع ببعض مال السيد بغير إذنه وهو ضرر ، إلا أنه أبيع لمصلحة أعظم من هذا الضرر ، فقد يجر وراءه نفعاً كبيراً . أما الأحاديث والآثار فبعيد جداً أن يستدل بها على دعواه ، لأنها تفيد جواز التبرع مطلقاً ، تاجرًا كان العبد أو غير تاجر ، بل هي وقعت عن ليس تاجرًا ، لأن سلمان حين إهدائه لرسول الله صلى الله

عليه وسلم لم يكن تاجرا ، بل كان مملوكا ليهودى يعمل له فى زرعته ويخله ، وقد كان هذا فى مبدأ إسلامه . وإنما فعل ذلك ليتحقق (١) من الأمارات التى أخبره الراهب عنها بأنها علامات خاتم الأنبياء ، صلوات الله وسلامه عليه . وكذلك بريرة لم تكن تاجرة حين أهدت . والحديث الذى ورد فى قصتها هذه مصرح بأن إهداءها كان من مال الصدقة ، ولفظه « تصدق على بريرة فأهدت لبعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما سأل : هل عندكم شيء ؟ قلن : لا إلا كذا ؛ فقال صلى الله عليه وسلم : « هو لها صدقة ، ولنا هدية » .

وأعل هذه الأحاديث لم تبلغه أو بلغته ، ولم تصح عنده ، وإنما ذلك من عمل الاتباع الذين أرادوا تطعيم المذهب بالأحاديث ، فاستدلوا بما لا دلالة فيه أحيانا ، وبما هو ينقض دعواهم تارة ، وبعض أقوال السلف التى رويت لهم على أنها أحاديث فقبلوها متساهلين تارة أخرى .

وبعد ، فهذه صورة واضحة للاستحسان فى فقه الحنفية مفصل الأنواع مبين الأقسام ، ومنها يظهر الفرق الكبير بين كلام الأصوليين وحقبة الفقه ، وأن تعريفات الاستحسان التى قالوها لم تكن مميزة لجميع أنواعه ، بل قصروها وقيدوها ببعضها . وقد علت السبب الداعى إلى هذا التضييق والتحديد ، وأنه روح العصر الذى عاشوا فيه ، جعلهم يلبسون للزمن ثوبه اللائق به فى نظرهم . ولو اعترفوا بما فسره به الكرخى الذى أدرك حقيقة الاستحسان من أنه إخراج الحادثة عن حكم أمثالها إلى حكم آخر لمقتضى ، لكان إلى الصواب أقرب . لو أنهم فعلوا ذلك لما بعدوا عن الحقيقة ، وما كان عليهم بعد ذلك إلا بيان ذلك المقتضى وتفصيل أنواعه ، وقد رأيت تفصيلها . ثم لا يضيرهم أن قيل عنه إنه شامل للتخصيص ، وليكن التخصيص استحسانا ، وهل مثل هذا يترك به الواقع ؟

ويمجبنى هنا قول السبد الشريف فى تعريفاته بعد أن حكى تعريفهم المشهور : « الاستحسان : هو ترك القياس ، والأخذ بما هو أرفق بالناس » فهذا وأيم الله يصور حقيقة الاستحسان ، لأقول فى فقه الحنفية ، بل فى فقه الإمام نفسه . فما اعتبار

(١) راجع ترجمة سلمان فى طبقات ابن سعد ج ٤ القسم الأول ص ٥٦ وما بعدها .

المصلحة في مقابلة الدليل العام أو القاعدة التي قعدها ، إلا للرفق بالناس ، وهو رضى الله عنه لم يخرج بهذا عن حدود الشريعة كما يقولون - كذبوا ! بل هو سلوك من خبر الشريعة ، وعرف أسرارها ، ووقف على مقاصدها ، واقفى أثر أصحاب رسول الله وخلفهم الصالح . وقد رأيت في سابق الأبحاث طريقتهم الصحيحة التي عليها طغى التقليد في عصوره فأخفاها عن أعين الناظرين ؛ ولعل في تسميتهم هذا الاستثناء استحسانا إشارة منهم الى أن هذا الحكم الذى قيل من أجل هذه المصلحة يفتى ويعمل به ما دام محصلا لمصلحته ، فإذا ما ترتب عليه مفسدة أو أصبح لا يحصل هذه المصلحة صار غير مستحسن .

ولقد رأينا أبا حنيفة وأصحابه في غير مواطن الاستحسان يعتبرون المصلحة ولو كانت في مقابلة النص ، وليس هذا مخالفة لشرع الله كما يقولون ، بل هو عين الموافقة ، حيث علموا أن النص ما ورد إلا لتحصيل تلك المصالح ، فلما تغيرت الأحوال وتقلبت الأمور ، عدلوا الى طريق المصلحة ، وسلكوه غير مبتدعين . فهذا أبو يوسف يروى عن إمامه أنه قال ^(١) : « وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فمجزوا عن حمله ، ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وخرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك . فقد أفتى بهذا وفيه إضاعة للمال مع عسوم النهى عنه ، ولسكنه راعى في ذلك مصلحة المسلمين ، ودفع المفسدة التي تترتب على تركه ، وهى تقوية العدو بهذا المال المتروك . وأبو يوسف يحتج له هنا بقوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل الآية » وهذا كما ترى استدلال بأن الشارع اعتبر جنس هذا ، لأن إتلاف ما يتقوى به العدو ، من جنس إعداد السلاح والخيل . وأما الآثار التي رويت عن أبى بكر رضى الله عنه من أنه نهى عنه مرة وأمر به أخرى ، فقد تكلم ابن حنبل رضى الله عنه في أثر النهى وضعفه . وعلى فرض صحة الأمرين فلعله رأى المصلحة فيما كتب ، وهى تختلف باختلاف الأحوال .

وروى الطحاوى في شرح الآثار ^(٢) عن أبى حنيفة أنه قال « لا بأس بالصدقات كلها على بنى هاشم » . وذهب في ذلك عندنا الى أن الصدقات إنما كانت حرمت

(١) الرد على سير الأوزاعى ص ٨٣ .

(٢) ١٠ ص ٣٠١ .

عليهم من أجل ما جعل لهم في الجنس من سهم ذوى القربى، فلما انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم، حل لهم بذلك ما قد كان محرماً عليهم، من أجل ما قد كان أحل لهم، اهـ.

وقال الزيلعي (١) روى أبو عصمة عن أبي حنيفة جواز دفع الزكاة الى الهاشمي في زمانه. وقال صاحب المحيط: روى ابن ساعدة عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال « لا بأس بصدقة بني هاشم بعضهم على بعض، ولا أرى الصدقة عليهم وعلى مواليتهم من غيرهم ». فقد جوزا دفع الزكاة الى الهاشمي مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع من ذلك فقال « إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد وإنما هي أوساخ الناس » (٢). وقد أفتى أبو يوسف بجواز رعى حشيش الحرم معللاً ذلك بخوف لحوق الضرر بالحبيج، مع ورود النهي عن ذلك.

وهذا محمد بن الحسن (٣) يقول « وأما تلقى السلع فكل أرض كان ذلك يضر بأهلها، فليس ينبغي أن يفعل ذلك بها، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله » اهـ. فقد قصر النهي العام على صورة ما إذا كان الضرر متحققاً، وأخرج منه صورة ما إذا كان هذا العمل لا يضر المسلمين. وهو يفيد أن مثل هذه الأحكام دائرة مع المصلحة، فما يحققها يباح، وما لا فلا.

وخلاصة البحث: أن أبا حنيفة وأصحابه اعتبروا المصالح وخصصوا بها النصوص، بل عارضوا بها النصوص في بعض الأحيان، وهذه المصالح منها ما يبلغ حد الضرورة، ومنها ما لم يصل الى ذلك.

(١) تبين الحقائق ١ ص ٣٠٣، وتفسير روح البيان ٦ ص ٢٠١.

(٢) لم أجد الحديث بهذا اللفظ في رواية واحدة في كتب الحديث بل الذي يرويه هكذا الفقهاء. وهو مأخوذ من عدة روايات. ففي قصة الحسن بن علي لما أخذ النمرة من الصدقة ووضعها في فيه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « كنخ كنخ! أما علمت أننا لا تأكل الصدقة! » وفي رواية مسلم « إنها لا تحل لنا الصدقة » وفي رواية أحمد والطحاوي « لا تحل لآل محمد الصدقة » وروى مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد »، إنما هي أوساخ الناس » وفي رواية « وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد ».

(٣) التعليق الممجد ص ٢٣٦.

هذا وإن كان الفقهاء المتأخرون من الحنفية صرحوا بنقيض هذا ، وقالوا إن المصلحة التي عبروا عنها بالمشقة والخرج وعموم البلوى ، لا تعتبر في مقابلة النص . فالسرخسي في مبسوطه في غير موضع يقول « وإنما تعتبر البلوى فيما ليس فيه نص ، أو البلوى لا تعتبر في موضع النص ، وتبعه الزيلعي في شرح الكنز عند الكلام على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم للخرج الذي يباحق الحبيص إذا منعوا الدواب منه ، وعبارته « ولئن كان فيه حرج فلا يعتبر ، لأن الحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه فلا » .

ويجىء صاحب الأشباه ^(١) بعد ذلك ويجعل هذه قاعدة من قواعد المذهب فيقول « المشقة والخرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه فلا » . ولكن ابن الهمام لا يوافق على هذا وقال : إن هذا ممنوع ، بل البلوى تعتبر إذا تحققت بالنص النافي للخرج ، وهو ليس معارضة للنص بالرأى . وكذلك ساعدى أفندى في حاشيته على العناية عند رد صاحب العناية على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم قال « أقول : فأين قولهم : مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع ، ؟ » .

ويقول الخوى في شرح الأشباه عند القاعدة السابقة : « إن الرد على أبي يوسف إنما يتم أن لو كان أبو يوسف يقول بذلك ، والظاهر أنه لا يقول به : ألا ترى أنه جوز السكيل فيما يوزن ، والوزن فيما يكال عملاً بالعرف ، وإن ورد النص فيه بخلافه ، ؟ يريد بذلك الرد على هؤلاء الفقهاء في قاعدتهم تلك التي ردوا بها على أبي يوسف بأن هذا الرد يكون صحيحاً أن لو كانت هذه القاعدة وردت عن أبي يوسف أو عمل بمقتضاها ، لأنه يكون حينئذ مخالفة منه لها .

وأكبر الظن عندى أن هذا تصرف من الفقهاء في سبيل ترجيح رأى الإمام في تلك المسألة فقط ، وتلك عاداتهم في الترجيح ؛ فقد يلزمون المخالف بما لم يقل به . ولو كانت هذه القاعدة نقلت عن الإمام وصاحبيه صراحة لسلبناها وقلنا : نعم هو عند الحنفية كذلك . وإلا فإذا يقول هؤلاء الفقهاء فيما نقل عن الإمام نفسه

(١) ١٢ ص ١١٧ .

من اعتبار الحرج والحاجة، أو المصلحة ودفع المفسدة في مقابلة النصوص فيما أسمعناك من مسائل الاستحسان وغيرها؟ وإذا كانت المسألة تخصيصا بالنصوص النافية للحرج، كما يقول ابن الهمام، فلا معنى لهذه الكلمة هنا أصلا.

ومن الغريب أنه بينما يقرر هؤلاء الفقهاء تلك القاعدة إذ تراهم يخالفونها في تفرعاتهم، مخالفين في ذلك النصوص وفتاوى أئمتهم، فما تجوزهم أخذ الأجرة على تلميم القرآن وسائر الطلعات، وإفتاؤهم بجواز التسعير في بعض الحالات، وتجوزين بعضهم بيع الوفاء، إلا اعتبارا للمصلحة في مقابلة النصوص الصريحة من السنة. وقد خالفوا فيها أقوال أئمتهم كذلك لما تغير الزمن. وما اختارهم لقول محمد في جواز بيع الثمار مع اشتراط بقائها وقد ورد النهي الصريح عن ذلك، إلا من هذا الوادى. وإن قالوا فيه إن التعامل والعرف هو المبيح؛ فإن سبب التعامل هو الحاجة التي لم تبلغ درجة الضرورة، وقد جوزوا التعامل في الدراهم بالعدد بدلا واستقراضا وإن تفاوت وزنها، مراعاة للعرف ومراعاة للضرورة، وفي هذا خروج على النص جملة « نص حديث الربا » لأنه ألغاه للعيارية بالكيل والوزن. وقد أفتى أبو السعود منهم ببطلان وقف المدين إذا كان دينه مستغرقا والواقف قصد الفرار، مع إجازة الكل ذلك، مراعاة للمصلحة ودفع الضرر عن طائفة خاصة هم أصحاب الديون. وقد حكى ^(١) عن الفقيه أبي بكر الأعمش أنه قال « إن المدعى عليه بالسرقه إذا أنكر فللإمام أن يعمل فيه بأكبر رأيه، فإن غلب على ظنه أنه سارق وأن المسروق عنده، عاقبه. ويجوز ذلك كما لو رآه الإمام جالسا مع الفساق في مجلس الشراب، وكما لو رآه يمشى مع السراق، فهذا اعتبار للمصلحة في مقابلة النص « واليمين على من أنكر ».

وما أشبه هذا بما نقل عن الإمام مالك من تجوزيه ضرب المتهم بالسرقه إذا كان معتادا عند إنكاره، حتى يقر، عملا بالمصلحة، وإن كانت في مقابلة الحديث السابق، ومعارضتها بمصلحة أخرى وهي مصلحة السارق نفسه، لأنه قد يكون بريئا. هذا وإن سمي فقهاء الحنفية مثل هذه الفتوى سياسة.

(١) نقله الزيلعي في تبيين الحقائق ٣ ص ٢٤٠

الاستحسان عند المالكية

اشتهر الإمام مالك رضى الله عنه بالقول بالاستحسان ، ولكن لم ينقل عنه تحديد هذا الاستحسان ، بل إطلاق هذه اللفظة في بعض المسائل وإن لم تكن كثيرة كثرتها في الفقه الحنفى . ويظهر أنه كان يكتفى بالمعنى ويترك العنوان في غالب الأحيان ، على نهج القول بالمصالح ، حيث فاق الأقران في الإفتاء بها واعتبارها ، حتى اشتهرت به واشتهر بها . وليس معنى هذا أن يقول في كل فتوى : هذا الحكم لمصلحة هي كذا ، أو الدليل على هذا المصلحة ، أو ما شا كل ذلك من العبارات . ولعل القائلين إنه لم يقل بالاستحسان إلا في مسائل معدودة يعنون بها المسائل التي صرح فيها بلفظة الاستحسان ؛ وإلا فما معنى قوله « الاستحسان تسعة أعشار العلم ، كما رواه أصبغ عن ابن القاسم عنه رضى الله عنه . وكذلك لم يحدد التلاميذ الأولون هذا الاستحسان حيث لم يوجد حاجة الى مثل هذا التحديد ، بل قال أصبغ « الاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس ، وقد بالغ فيه فقال : « إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة ، وإن الاستحسان عماد العلم » .

ولما قامت الخصومات حول الاستحسان وهل هو دليل شرعى أولا ؟ عرفوه مع اختلاف في العبارات ، كل يذهب الى ناحية . والظاهر أنهم قصدوا إثبات أنه غير خارج عن الأدلة ، ونفى أنه تشريع بالهوى ، ولم يتصدوا تفصيل أنواعه واستيعابها . وعباراتهم في التعريف تبدو متقاربة لا تختلف إلا في العموم والخصوص واليك بعضها :

عرفه اللخمي في التبصرة بأنه : كون الحادثة مترددة بين أصلين أحدهما أقوى بها شها أو أقرب اليها ، والآخر أبعد ، فيعدل عن القياس على الأصل القريب الى القياس على الأصل البعيد ، لجريان عرف ، أو ضرب من المصلحة ، أو خوف مفسدة ، أو ضرب من الضرر . فهو يصوره بأنه ترك قياس قوى الشبه الى قياس بعيد الشبه لمقتضى : من عرف أو مصلحة ... الخ ، وهذا نوع منه فقط .

وعرفه بعضهم بأنه : استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلى . قال : فهو تقديم الاستدلال بالمرسل على القياس . وهذا خاص بنوع كسابقه .

وعرفه ابن العربي بأنه : العمل بأقوى الدليلين . وذلك أن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرده ، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان من ظاهر أو معنى . وهذا عام يشمل الأنواع كلها . ولقد صرح فى موضع آخر بأن الاستحسان : استثناء من مقتضى الدليل العام فقال : الاستحسان إشار مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته . وقسمه أقساما ، منها ترك الدليل للعرف ، وتركه للمصلحة ، وتركه فى اليسير التافه لرفع المشقة وإثارة التوسعة .

وعرفه ابن رشد فقال : الاستحسان الذى يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو : أن يكون طرحا لقياس يؤدى الى غلو فى الحكم ومبالغة فيه ، فعدل عنه فى بعض المواضع لمعنى يؤثر فى الحكم يختص به ذلك الموضوع . ثم قال : والحكم بغلبة الظن أصل فى الأحكام . وهذا كما ترى خاص إن 'فسر القياس بمعناه المعروف عند الأصوليين ؛ وأما إن فسر بالمعنى الأعم كما قلناه فيما سبق كان مرادفا لتعريف ابن العربى .

والحاصل : أنه حصل اختلاف فى تعريفه كما عند الحنفية . والذى يؤخذ من مجموعها أنه : استثناء صورة من عموم أمثالها لدليل اقتضى ذلك . وهذا الدليل قد يكون عرفا ، أو مصلحة ، أو مراعاة للخلاف ، أو دفعا لمشقة وإثارة للتوسعة على الناس الخ . كما صرح بذلك الشاطبى فى الاعتصام وقال : 'لأنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد والأدلة بخلاف المصالح المرسله ، اهـ .

ويلاحظ من سلوك علماء المالكية فى بيان الاستحسان والمصالح المرسله أنهم أحيانا يمثلون بأمثلة للاستحسان مرة وللصالح المرسله مرة أخرى . وملحظهم فى ذلك الاعتبار . فباعتبار إخراجها عن عموم الدليل سموها استحسانا ، وباعتبار أنه لم يرد فيها نص معين ولم يرد من الشارع اعتبارها بذاتها أو إلغاؤها سموها مصلحة مرسله . والذى يعيننا من ذلك هو أنهم اعتبروا المصلحة فى التشريع ، سواء كانت فى مقابلة دليل أولا ، عارضتها مصلحة أخرى أولا ، كما يؤخذ من مجموع كلامهم فى الاستحسان والمصالح .

بقى علينا النظر فيما قاله علماء المالكية : إن الإمام مالك قال بالمصلحة إذا لم يقابلها نص . وبعبارة أخرى إنه يلغى المصلحة إذا كانت في مقابلة النص . وسموا المصلحة التي عمل بها مرسله ، والتي تعارض نصا ملغاة .

قال الشاطبي بعد إيراد أمثلة المصالح : فظهر من هذه الأمثلة أن المصلحة المرسله تعتبر إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله . وقال غيره : إن المصلحة عند مالك إذا عارضها نص تلغى . وبعضهم يعبر باشتراط عدم مصادمتها للنص . ويؤيد هذا أنهم أنكروا على يحيى ابن يحيى المصمودي فتواه أمير الأندلس وقد جامع في نهار رمضان عمدا بوجوب التكفير بصوم شهرين متتابعين قائلا : لو خيرناه سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود - أنكروا عليه حيث خالف مقتضى النص من التخيير وقالوا : إنها فتوى شاذة . وفي اعتبار أمثالها تغيير لحدود الله بتغيير الأحوال ، فتحل رابطة الدين ، وتفصم العرى . الخ ما قالوا .

ونحن إذا رجعنا إلى فتاوى الإمام نفسه وما عمل به من المصلحة ، وجدناه رضى الله عنه اعتبرها ولو كانت في مقابلة النص .

فقد أتت في المرأة التي طلقت وهي حائض ثم انقطع حيضها فلم تبلغ سن الإياس بعد - وهي التي تسمى في عرف الفقهاء بممتدة الطهر - أنها تنتظر مدة الحمل الغالبة « تسعة أشهر » ، ثم تنتظر ثلاثة أشهر بعد ذلك . وبهذا تنتهي عدتها ^(١) وتحل للأزواج . وهذه المرأة كما ترى ليست من ذوات الأشهر لعدم صغرها وعدم وصولها إلى سن اليأس بعد . فهي داخلة في عموم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قسروء » . ولكنه اعتبر مصلحة المرأة ، لأنها لو بقيت منتظرة من غير تزوج حتى تحيض أو تصل لسن اليأس ثم تعتد بالأشهر ، لتضررت . وأي ضرر بعد هذا الانتظار من غير بعل يعولها ؛ وقد تكون ولا أهل لها ،

(١) مذهب مالك أن عدة هذه المرأة ثلاثة أشهر لا كل السنة كما صرح به خليل ، وعبارته « وإن لم تميز أو تأخر بلا سبب أو مرض ، تربصت تسعة أشهر ثم اعتدت بثلاثة » ، فهذه العبارة تفيد أن التسعة استبراء والثلاثة هي العدة كما صرح بذلك النفراوي في شرح رسالة ابن أبي زيد ٢٠٣ ص ٢٢١

ففضطرها الحاجة الى سلوك سبيل شائنة ! . فرعاية للمصلحة ودفعها لما يظن من
المفسدة ، خصص النص وأخرج منه هذه المرأة

وأفتى رضى الله عنه في الشريعة التي تنضرب بالإرضاع : بأنه لا يجب عليها
الإرضاع محافظة على جمالها ، وأن هذا ليس من عادة قومها ، فلو فعلت لحقها أذى
من تعير أو أنفة زوج أو غير ذلك . . . وهذا كما ترى تخصيص لقوله تعالى
« والوالدات يرضعن أولادهن . الآية » بمصلحة كالية أو حاجية لا تصل الى مرتبة
الضرورة . كما أفتى بتعذيب المتهم بالسرقة بالسجن أو بالضرب حتى يقر ، مراعىا
في ذلك المصلحة : مصلحة أصحاب الأموال ؛ لأنه قد لا يتمكن المسروق منه من إقامة
البينة ، وإن كان هذا في مقابلة عموم الحديث « واليمين على من أنكر » . ولقد كان
العمل بالحديث مفيدا حينما كانت القلوب عامرة بالإيمان ولا يقدم الواحد على يمين
فاجرة من أجل مال سرقه مهما كانت قيمته ، فلما تغيرت النفوس وضعف سلطان
الإيمان ، عدل عن الحكم بلزوم اليمين الى التعذيب . وهذا مشاهد محسوس في تلك
الطائفة حينما يتهم بسرقة فيطلب منه اليمين ، يتهلل وجهه فرحا لما جاءه الفرج ،
ولا يبالي إن كان صادقا في يمينه أو كاذبا

ومن ذلك تضمنين الاجير المشترك وإن لم يكن صانعا ، فهو من اعتبار
المصلحة في مقابلة الدليل ، كما يقول الشاطبي : إن الأجراء يؤتمنون بالدليل
لا بالبراهة الأصلية .

وقد أجاز رضى الله عنه شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح ، مع أن
العدالة شرط في الشهادة ، ومن شروط العدالة البلوغ . قال ابن رشد في البداية ^(١)
بعد ذلك : « وإجازة مالك لذلك هو من باب إجازته قياس المصلحة » . فقد أفتى
بذلك في مقابلة النص . ولا يدفع هذا ما قاله ابن رشد قبل ذلك « وليست هذه
في الحقيقة شهادة عند مالك ، وإنما هي قرينة حال ؛ ولذلك اشترط فيها أن لا يفرقوا
لثلاثا يجنبوا ، لأن الشهادة في الحقيقة لا يراد منها شرعا إلا ترجيح صدق المدعى
فيما ادعاه ، فهي قرينة على الصدق . والله أعلم .

وقد أفتى مالك ^(١) أيضا بجواز تصديق المشتري البائع في إخباره أن هذه الصبرة كنذا من الكيل ، وحكم بصحة البيع بدون إعادة كيلها ، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان . ولكنه شرط ذلك بأن لا يكون البيع نسيئة لأنه يهتمه أن يكون صدقه ليُنظره في الثمن .

وقد جوز المالكية ^(٢) تخليف المسلم على المصحف وعلى سورة براءة وفي ضريح ولي وبالطلاق إذا كان لا ينكف إلا بذلك ، وعللوا هذا بأن المقصود من التخليف والتخليط صرف الخائف عن الإقدام على الباطل . وهو عمل بالمصلحة في مقابلة الحديث العام « من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » .

فظهر من هذه الفتاوى أن الإمام مالكا رضى الله عنه يخصص بالمصلحة . وقد صرح بهذا ابن العربي ، وقال : إن ذلك التخصيص يسمى استحسانا . وكلامه في الاستحسان أصرح وأوفى من كلام غيره .

وحينئذ نقول لهؤلاء الشارطين : ما نوع هذه المصلحة ؟ أهي من المعتبرة أم من المرسلة أم من الملغاة ؟ أما أنها من المعتبرة بناء على تعريفهم لها بأنها التي ورد فيها دليل معين ، فلا . وأما أنها من المرسلة كاصوروها فلا ؛ فلم يبق إلا النوع الثالث وهو الملغاة على تصويرهم لها ، وهم لا يوافقون على ذلك ، وإلا لنسبوا إمامهم إلى العمل بشيء ألغاه الشارع . كيف وهم المدافعون عن مذهبه الناطقون بلسانه في كل شيء .

فديقال : إنه في مثل هذه لم يبلغه النص ، أو بلغه ولم يصح عنده ، فلم يعمل بالمصلحة في مقابلة النص . والجواب : أنها احتمالات إن سلمت في أحاديث الآحاد فلا تسلم في غيرها من الأحاديث المشهورة والآيات . فأولى لهم أن يتركوا هذا الاشتراط . وبعد ذلك قد يقول قائل : إن هذه المصلحة المخصصة لا يصدق عليها أنها مصلحة صادمة نصا أو عارضته ، لأن معنى المصادمة أو المعارضة أن تكون دالة على نقيض ما ذل عليه النص . وهذا لا يتحقق إلا في مصلحة تلغى النص بجميع

(١) بداية المجتهد ٢٠ - ١٣٨

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤٠ - ٢٢٨

أفراده حيث يصبح النص غير معمول به ، ولكن في التخصيص ، النص بقي العمل به فيما عدا المخرج بالتخصيص .

والجواب : أن الدليل الذي سوغ التخصيص بها ، يحوز ترك النص بجميع أفراده بها ما دام الغرض تحقيق المصالح للناس . على أن العمل بالمصلحة لا ينسخ العمل بالنص ، بل غاية ما فيه تعطيل للعمل به مؤقتا ، حتى إذا ما زال العارض الذي من أجله عمل بالمصلحة ، رجع العمل بالنص كما كان . فمثلا : لو فرضنا عود الأمانة الى نفوس الصنائع كما كان في صدر الاسلام وزال من نفوسهم الطمع في أموال الغير ، رجعنا الى الأصل وهو عدم التضمين . وكذلك ضرب المتهم بالسرقة ، لو عاد سلطان الإيمان الى جميع النفوس بحيث لا يظن بمسلم الإقدام على يمين فاجرة من أجل المال المسروق ، تركنا هذه الفتوى ، ورجعنا الى العمل بالحديث : « واليمين على من أنكر » . والامام مالك رضى الله عنه حينما أفتى بتلك الفتاوى لم يقل إنها شرع دائم لا يتغير على مدى الأيام ويجب على جميع المسلمين العمل به الى يوم الدين .

فإذا ثبت عنه العمل بالمصلحة تخصيصا للنصوص واعترف به الاتباع ، فإذا يقولون في نص تحته فرد واحد وأضحى العمل به يلحق بصاحبه العنت والضرر ؟ أيعترفون بجواز العمل بالمصلحة في مقابلة ذلك النص وهو نقض لذلك الشرط الذي شرطوه ، أم يمنعون العمل بها وهو إهدار للأدلة المبيحة للعمل بالمصلحة وهي في مجموعها تفيد قطعا ، وهذا النص الجزئي لا يفيد إلا الظن ، وفيه عكس لقضية التعارض والترجيح ؟ . على أن ما أفتى به إمامهم من جواز دفع الزكاة للهاشمي إن لم يكن بيت المال منتظما حفظا له من الفقر والضرر ، في مقابلة الحديث « إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد » الحديث - من هذا القبيل ؛ لأن النص حينئذ عطل العمل به . ولو فرضنا رجوع المسلمين الى دينهم وعاد إليهم سلطانهم ونظمت بيوت أموالهم وأخذ كل ذي حق حقه ووجد الهاشميون غناء عن الزكاة لرجع المجوزون الى المنع وقام سلطان الحديث كما كان يعمل به إبان قوة الاسلام وعزته .

وأما فتوى يحيى بن يحيى التي اتخذوها متكا لهم في هذا الاشتراط فلا تفيدهم في كثير ولا قليل . ولذلك سلك الشاطبي في ردها مسلكا آخر فقال « إن صح

هذا عنه وكان كلامه على ظاهره ، كان مخالفا للإجماع ؛ لأن العلماء بين قائلين :
قائل بالتخير ، وقائل بالترتيب ، فيقدم البتق على الصيام ؛ فتقديم الصيام بالنسبة
الى الغنى لا قائل به ^(١) ، اهـ . .

وأنت إذا عرفت أن النص الوارد هنا هو حديث الأعرابي ، وفيه يقول له
رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فهل تجد ما تعتق رقبة ؟ » قال : لا ، قال : « فهل
تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين » ؟ قال : لا ، قال : « فهل تستطيع أن تطعم
ستين مسكينا » ؟ قال : لا . . . الحديث . وهو يفيد أن مشروعيتهما على الترتيب
لا التخير ، وأن التخير لا دليل عليه ، وأن علماء المالكية الذين أنكروا على
يحيى أنكروا عليه مخالفته لمذهب مالك في التخير لا مخالفته للحديث ، وأن مجرد
المخالفة للمذهب لأجل المصلحة لا يرد به الفتوى ، وأن غاية معارضة الفتوى
للنص هنا تخصيص له بإخراج مثل هذا الأمر من حكم النص وهو جائز عندهم .
كما صرحوا به . إذا عرفت ذلك كله ، أدركت السبب الذي جعل صاحب الاعتصام
يلجأ الى تصوير هذه الفتوى بأنها مخالفة للإجماع .

والإجماع نعمة ردها العلماء في العصور السابقة لرد آراء المخالفين حيث كان
الناس يهابون دعوى مخالفة للإجماع . والإجماع هنا غير صريح ، بل غايته أنهم
اختلفوا في المسألة على قولين ، وهذا كما يقول علماء الأصول لإجماع منهم هل أنه
لا يجوز إحداث قول ثالث ، وهي مسألة تختلف فيها على أقوال ^(٢) .

وعندى أن مخالفة الفتوى لهذا الإجماع لا يزيد لها ضعفا على مخالفتها للنص ؛
لأن المصلحة إذا كانت من الأدلة المعتبرة فمقابلتها لغيرها من الأدلة يعتمد فيها
الترجيح بالقوة لا بكون المقابل إجماعا أو غير إجماع إذا كان الحكم مما يعتبر فيه
المصلحة بأن كان بعيدا عن العبادات وما شاكلها مما يوقف فيه عند النص .

والكلام هنا في هذه المصلحة هل هي في ذاتها صالحة للاعتبار فيعتمد عليها
قابلت إجماعا أو غيره ، أو غير صالحة فتلغى ؟ .

(١) الاعتصام ج ٢ ص ٢٨٥

(٢) الأقوال في هذه المسألة ثلاثة : أحدها أن هذا إجماع على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث ،
وثانها أنه ليس بإجماع ويجوز إحداث قول ثالث مطلقا . وثالثها التفصيل بين ما إذا كان ذلك القول المحدث
يرفع حكما متفقا عليه أولا ، فمنعوا الأول وجوزوا الثاني ،

قد لاحظ صاحب هذه الفتوى أن الكفارة شرعت للزجر عما شرعت من أجله، ولم يلاحظ فيها معنى آخر. والحق أنها غير قاصرة على الزجر، بل فيها معنى الستر كما ينبىء عن ذلك لفظها؛ وهذا الأخير كما يتحقق بالصوم يتحقق بغيره من العتق والإطعام. وحيث أن يكون يحى قد خالف الحديث من غير مقتضى. ولو سلمنا أنها شرعت للزجر فقط فلا يلزم وجود الانزجار لكل فرد، بل الشأن فيها ذلك وإن تخلف في بعض الأفراد. كيف والمشاهد أن من الناس من لا ينزجر وإن فعل به أقصى العقوبات؟ فاعتبار هذا المعنى - وهو تحقق الانزجار من كل فرد - يؤدي إلى القول بإهدار كل حد وتشريع غيره إذا غلب على الظن أن شخصاً لا ينزجر بإقامة ما حده الله عليه، ولم يقل بذلك أحد. على أن في اعتبار هذه المصلحة، وهي خاصة بهذا الأمير، ضياع مصالح أخرى من عدم وجود العتق الذي رغب الشارع فيه في غير موضع على القول بالترتيب، وحرمان الفقراء من الإطعام على القول بالتخير. وهي كما ترى مصالح متعددة لغير واحد. والقائلون بالمصالح قيدوها بأن لا يلزم من اعتبارها ضياع مصلحة أعظم منها.

وإذا ظهر أن إلغائها من هذه الناحية، فلا وجه لقول من يقول إن المصلحة إذا كانت في مقابلة النص لا تعتبر مطلقاً، مدعياً أن هذا مذهب مالك رضي الله عنه، أخذاً من إنكار علماء المالكية على يحيى، لأنه رضي الله عنه قد اعتبرها فيما ورد عنه من الفتاوى وإن كانت في مقابلة النصوص. غاية ما في الأمر أنه يؤخذ من صنيعه أنه قيدها بأن لا يكون في اعتبارها إلغاء أخرى أعظم منها. ألا ترى تقييده جواز ضرب المتهم بالسرقة بمن كانت عادته السرقة، لا من كان مستورا أو ظاهر الصلاح، لأن الغالب فيهما البراءة، فيكون ضربهما نظراً لمصلحة موهومة أو مرجوحة مع إهدار مصلحة محققة راجحة. وأما من عادته ذلك، فالظاهر يشهد بأنه سارق، وفي ضربه محافظة على أموال الناس، واحتمال براءته مرجوح أو موهوم. والله أعلم.

الشافعي والاستحسان

أما الإمام الشافعي فهو وإن أنكر الاستحسان وبالف في رده كما نقلناه عنه فيما تقدم ، إلا أن هذا الإنكار لا يمكن تسليطه على جميع أنواع الاستحسان عند القائلين به ، بعد أن عرفنا أنه الاستثناء من العموم بالنص أو الإجماع أو العرف أو المصلحة ، فإنه رضى الله عنه معترف بالمستثنى بالنص أو بالإجماع متى تحقق عنده الإجماع . وخلافه في الاسم ^(١) فقط . ويبقى مخالفته في الاستثناء بالمصلحة والعرف . لكن بعض فروع المذهب تشهد باعتبار الشافعية للاستثناء بالمصلحة . قال صاحب المنهاج ^(٢) : إن المذهب صحة كفالة البدن ، وعلى ذلك الخطيب في شرحه معنى المحتاج ، بالحاجة إليها . ثم قال : وقول الشافعي كفالة البدن ضعيفة ، أراد من جهة القياس . وهذا صريح في موافقتهم غيرهم بالقول بالاستحسان بالحاجة في مقابلة القياس الذي هو الأصل أو القاعدة .

وهذا إمام الحرمين في برهانه ^(٣) ينسب إلى إمامه العمل بالمصلحة ، ولكن يشترط كونها شبيهة بالمصالح المعبرة وفاقا ، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة . وعبارته في بحث الاستدلال : اختلف العلماء المعبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال ، وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه ؛ فذهب القاضى وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل ، وأفرد الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه في القول بالاستدلال ، فرأى أن يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة ، وقد جره ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها في غالب الظن وإن لم يجر لتلك المصالح مستند إلى أصول ، ثم لا وقوف عنده بل رأى رأيه ما استند نظره فيه وانتقض عن أوهام التهم والأغراض . وذهب الشافعي ومعظم أصحاب

(١) ثبت عن الإمام الشافعي أنه عبر بالاستحسان في أحكام بعض الحوادث فقال : أستحسن أن تكون المتعة في حق العقيم ثلاثين درهما . وقال : أستحسن أن يؤجل الشفيع ثلاثا .

(٢) ٢ ص ٢٠٣ (٣) ٢ ص ٢٣١

أبي حنيفة رضى الله عنه إلى اعتقاد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز التأني والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح شبيهة بالمصالح المعتمدة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة. فالمذاهب إذن في الاستدلال ثلاثة: أحدها نفيه والاقتصار على كل معنى له أصل معين. والثاني: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب، قربت من موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. والمذهب الثالث: هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قرينه من معاني الأصول الثابتة، اه المقصود منه. ثم زاد على هذا فقال: «ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل ولكنه يوطئ الأحكام بالمعاني المرسلّة فإن عدمها التفت إلى الأصول شبهها كدأبه إذ قال: طهارتان فكيف يفترقان؟ ولا بد في التشبيه من الأصل، اه

وأنت تعلم من هو إمام الحرمين في ثقته وعلمه وإطلاعه الواسع، لا يسمح له كل هذا أن ينسب إلى إمامه الذي حمل لواء الدفاع عنه في عصره ما لم يقله أو يدخل عليه في مذهبه ما ليس منه. فلا يهولنك قول متأخري الشافعية «إن الشافعي لم يقل بالمصالح، واستبعدوا نسبتها إليه حتى قال قائلهم «المصالح المرسلّة قال بها مالك بن أنس، وكاد إمام الحرمين يوافقه، ونسبه إلى الشافعي». وكأنهم يريدون من إمامهم إن كان قال بها، أن يصرح بهذه المقالة: عملت بالمصلحة، أو حتى في هذا القول المصلحة. كما هو دأبهم في التعبير عن آرائهم. كما لا يمنعك من تصديق هذه النسبة عدم ذكر الشافعي للمصلحة ضمن الأدلة في رسالته. فقد نشأ الشافعي في وسط عناصر الاختلاف، وأخذ بأطراف مذهبي أهل العراق، وأهل الحجاز، ومنزج بينهما، ولكنه لما وجد سلطان أهل الحديث في عصره كاد أن يزول من جراء ضعفهم في المناظرة، ووجد مع ذلك الطعون متوالية على أهل الرأي، أخذ في نصرته هؤلاء، والدفاع عن هؤلاء، محاولا إرجاع الرأي إلى القياس الذي هو إلحاق فرع غير منصوص على حكمه، بآخر منصوص عليه، بجامع بينهما، لتهدأ العاصفة إلى حد ما. وشيء آخر هو أن كتابه هذا لا يخرج عن كونه رسالة بعث بها إلى ابن مهدي الذي طلب منه وضع قواعد للاجتهاد ليحسم بها النزاع، وليضرب على أيدي الدخلاء

الذين دخلوا هذا الباب من غير تأهل له ؛ فلم يقل فيها كل شيء . وهل يدعى أحد أن الشافعي استوعب القواعد والأصول كلها في رسالته ؟

وشئ ثالث : هو أن العمل بالمصلحة لا يخرج عن كونه عملاً بالنصوص الدالة على اعتبارها ؛ فلا يلزم من عدم التصريح بالعمل بها إهدار اعتبارها . على أن فروع المذهب فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة حتى ولو كانت في مقابلة النص إذا دعت الحاجة إلى ترك ظاهره .

فقد قرر الشافعية أنه يجوز لإتلاف شجر الكفار ونباتهم الحاجة القتال والظفر بهم ، وكذا الحيوان الذي يقتلون عليه ، مع عدم نص صريح في هذا . كما قرروا جواز أخذ نبات الحرم لعلف البهائم لما يلحق الحبيح من الحرج لو لم يبيح لهم ، مع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصريح عنه . وما أشبه هذا بقول أبي يوسف الذي ثارت عليه ثائرة فقهاء الحنفية المتأخرين من أجل ذلك قائلين : إن الحاجة لا عبرة بها في مقابلة النص ؟ وقد سمعت ما فيه قريباً .

وقد أفتوا بجواز ضمان الدرك ، مع أنه مخالف للقياس ، حيث إن البائع إذا باع ملك نفسه لا يكون ما أخذه من الثمن ديناً عليه حتى يضمن ، معللين ذلك بحاجة الناس إلى معاملة من لا يعرفونه ، ولا يؤمن خروج المبيع مستحقاً ، فلو لم يحز ذلك للحق الناس الحرج . وهذا عين ما أفتى به الإمام مالك رضي الله عنه من ضمان درك البدوى ، بل أوسع دائرة منه . وقد سُميت هذه الفتوى مصلحة مرسلة . كما أفتوا بجواز تضبيب الإناء بالفضة ، مع عموم النهي عن الاستعمال ، معللين ذلك بالحاجة . ولا يقال إنه ضرورة ، لأنهم لم يقيدوا هذا الجواز بالعجز عن غير الفضة حتى يكون ضرورة ، وهي تبيح أصل الإناء من النقدين عند الجميع .

ومن ذلك إقتاؤهم بالأكل من الغنيمة في دار الحرب ، مع ورود النهي عن الانتقاع بها قبل القسمة ، مستندين في ذلك إلى الحاجة ، ولم يقيدوا هذا الجواز بحالة عدم وجدان غيره معه حتى يقال إنه من باب الضرورة المتفق على العمل بها ، بل أطلقوه إطلاقاً . نص على هذه انقروا السيوطي في الأشباه^(١) والنظائر .

وقد قالوا أيضا: لو عم الحرام في بلدة بحيث لا يوجد فيها حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة، لأنه لو وقف عليها لآدى الى ضعف العباد، واستيلاء الكفار وأهل العناد على بلاد الإسلام؛ ولا نقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام. نص على ذلك ^(١) عز الدين بن عبد السلام. ثم قال: قال الإمام رحمه الله: ولا يتبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال، بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة، دون أكل الطيبات، وشرب المستلذات، ولبس الناعمات التي بمنازل التمتات. ثم قال: وصورة هذه المسألة أن يحمل المستحقين بحيث يتوقع أن يعرفهم في المستقبل، ولو يئسنا من معرفتهم لما تصورت هذه المسألة، لأنه يصير حينئذ للمصالح العامة كالضرورة الخاصة. ثم قال: ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص. فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك، اهـ. فهذا عمل بالمصلحة في مقابلة النصوص الدالة على عدم قربان مال الغير والانتفاع به، والنصوص الدالة على اتقاء الشبهات.

ويقول السيوطي في الاشباه . الحاجة تنزل منزله الضرورة، علما كانت الحاجة أو خاصة . . وقد نص الشيخ الغزالي في المستصفى ^(٢) على أن التخصيص بالمصلحة لا ينكره أحد بعد ما اختار في الزنديق المتستر إذا تاب أنه لا تقبل توبته ويقتل، مع عموم الحديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » - الحديث .

(١) قواعد الأحكام ٢٠ ص ١٥٩ وما بعدها

(٢) ١ ص ٢٩٩ .

الحنابلة والمصلحة

أما الإمام أحمد رضى الله عنه فقد عمل بالمصلحة ، الاستصلاح عندهم ، والاستحسان . قال ابن دقيق العيد فى شأن المصلحة المرسله : « الذى لا يشك فيه أن لما لك ترجيحاً على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ، وبإيه ابن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة » . وقد صرح بهذا جماعة من الحنابلة البارزين كابن تيمية ، وتليذه ابن القيم ، ونجم الدين الطوفى .

فقال الأول : إذا ^(١) أشكل على الناظر أو السالك حكم شىء هل هو على الإباحة أو التحريم ، فليُنظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة ظاهرة فإنه يستحيل على الشارع الأمر به أو إباحته ، بل يقطع أن الشرع يحرمه ، لا سيما إذا كان مفضياً الى ما يبغضه الله ورسوله .

وقال فى فتاويه ^(٢) : « كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج وهو منتف شرعاً ، وكل ما احتاج الناس اليه فى معاشهم ولم يكن سببه معصية هى ترك واجب أو فعل محرم لم يحرم عليهم ، لأنهم فى معنى المضطر الذى ليس بإباح ولا عاد » . وفى بحث قاعدة الأصل فى العقود والشروط يقول : « فتبين أن مقصود العباد من المعاملات لا يبطله الشارع إلا مع التحريم ، لا أنه لا يصححه إلا بتحليل . وفى آخرها يقول : « وإذا كان الملك يتنوع أنواعاً وفيه من الإطلاق والتقييد ما وصفته وما لم أصفه ، لم يمتنع أن يكون ثبوت ذلك مفوضاً الى الإنسان ، يثبت منه ما رأى فيه مصلحته ، ويمتنع من إثبات ما لا مصلحة فيه ؛ والشارع لا يحظر على الإنسان إلا ما فيه فساد راجح أو محض ، فاذا لم يكن فيه فساد أو كان فساده مغفوراً بالمصلحة ، لم يحظره أبداً ، اه المقصود منه .

وابن القيم يقول فى بعض كتبه ^(٣) : « وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات وغيرها بالشروط أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغنى عنه المكلف » . وأنت خير بأن فتح باب الشروط كما يقول الحنابلة خصوصاً

(١) نقله جمال الدين القاسمى فى تعليقه على رسالة الطوفى ، وراجع مجلة المنار المجلد التاسع ص ٧٩٩

(٢) راجع ج ٣ صفحات ٣٣٨ ، ٣٤٩ ، ٣٩٤ (٣) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٨٨

ابن القيم وشيخه ، أكبر دليل على أن المصلحة شغلت حيزا كبيرا عندهم في التشريع ، لأن الشارط لا يفعل إلا ما يعتقد أنه مصلحة له . وهذا الجواز هو الذى يساير الزمن ، فقد جدت للناس حاجات وعادات وتغيرت أحوال وظهرت شروط للتعامل لم تكن موجودة من قبل ، فلو وقفنا عند ما أبيح من الشروط بالنص لصاعت على الناس مصالحهم .

وفى موضع آخر ^(١) يقول : « إذا رهنه رهنا بدين فقال : إن وفيتك الدين إلى كذا وكذا وإلا فالرهن لك بما عليه ، صح ذلك ، وفعله الإمام أحمد . وقال أصحابنا : لا يصح . وهو المشهور من مذاهب الأئمة الثلاثة . واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم « لا يغلق الرهن » . ثم رد عليهم بأن هذا لا حجة فيه ، وإنما هو نهى عن فعل الجاهلية وهو التملك للرهن بغير إذن صاحبه إذا لم يوفه . قال : وأما بيعه للمرتهن بما عليه عند الحلول فلم يبطله كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح ولا مفسدة ظاهرة ؛ وغاية ما فيه أنه بيع علق على شرط ونعم فكان ماذا ؟ وقد تدعو الحاجة والمصلحة إلى هذا المرتهن ، ولا يحرم عليهما ما لم يحرمه الله ورسوله . ولا ريب أن هذا خير للراهن والمرتهن من تكليفه الرفع إلى الحاكم وإثباته الرهن واستئذانه في بيعه والتعب الطويل الذى لا مصلحة فيه سوى الخسارة والمشقة . فإذا اتفقا على أنه له بالدين عند الحلول كان أصلح لهما وأنفع وأبعد من الضرر والمشقة والخسارة . وقد اختار هو وشيخه مذهب مالك فى القول بعدم جواز تبرع المديون المستغرق إذا كان يضر بأرباب الديون ، سواء حجر عليه الحاكم أولا .

وأما نجم الدين الطوفى فقد فتح باب المصالح على مصراعيه فى أبواب المعاملات ، وقدمها على كل دليل حتى النص والإجماع ؛ وتلك رسالته شاهدة بذلك ؛ تكلم فيها على المصلحة بما لم يسبقه به أحد من تكلموا فى هذا الباب ، وإن تغالى فى بعض مواقفه ؛ وقد سبقنا الإشارة إلى شيء من ذلك .

وبعد، فهؤلاء الاعلام الثلاثة هم الحنابلة الأحرار الذين لم يُدخلوا ربة التقليد في أعناقهم ، فنضجت عقولهم ، وسمت أفكارهم ، وقفوا على الشيء الكثير من أسرار الشريعة ؛ ولو كان غيرهم سلك هذا المسلك لساار الناس إخوانا في الله غير متجافين ولا متنازين بالالتقاب ، ولا متقاتلين بسلاح السباب الهدام للأخوة الإسلامية ؛ ولكان للشريعة وضع آخر غير ما هي عليه الآن . فكم أفسد التقليد عقولا ، وكم أهوت للعصية المذهبية بالافكار الى مكان سيئ ، فقتلت المواهب ونصبت النزاع في مواضع الوفاق ، وفرقت كلمة المسلمين .

قد يقال : إن هؤلاء الذين وصفتم لا يمثلون لنا مذهب الحنابلة بعد خروجهم عن دائرته في كثير من المواضع ، فملا جشت لنا بشيء غير هذا تثبت به مدعاك أن ابن حنبل وأتباعه عملوا بالمصلحة كدليل ؟

والجواب : أن المتتبع لكتبتهم ، خاصة أبواب المعاملات ، يجد فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة .

من ذلك إفتاؤهم بضمان العهدة ، المسمى عند غيرهم بضمان الدرك ، قال صاحب كشف (١) القناع : « وضمان العهدة صحيح عند جماهير العلماء لأن الحاجة تدعو إلى الوثيقة . ثم قال : ولأنه لو لم يصح لامتنت المعاملات مع من لم يعرف ، وفيه ضرر عظيم رافع لأصل الحكمة التي شرع البيع من أجلها ، اهـ . وهذا كما ترى مخالف للقياس كما بيناه ، ولم يرد به نص ، ولكن دعت إليه الحاجة والمصلحة .

ومن ذلك (٢) القول بتضمنين الأجير المشترك وإن لم يتعد ؛ وهو مروى عن الامام نفسه . وله قول آخر بتضمنين كل أجير ولو كان خاصا مستندا إلى قول على رضى الله عنه الذي رواه في مسنده « لا يصلح الناس إلا هذا ، .

ومن ذلك (٣) ما روى أنه رضى الله عنه جوز تخصيص بعض الأولاد بالهبة لمعنى يقتضى التخصيص ؛ مثل اختصاصه بحاجة أو زمانة أو عى أو كثرة عائلة أو اشتغاله بطلب العلم أو نحوه من الفضائل ، أو صرف عطيته عن بعض ولده

[١] ج ٢ ص ١٧٧

[٢] المغنى لابن قدامة ج ٦ ص ١٠٧

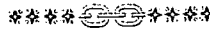
[٣] نفس الجزء ص ٢٦٥

لفسقه أو بدعته أو لكونه يستعين بما أخذه على معصية الله أو ينفقه فيها . قالوا :
لأن العطية في معنى الوقف . هذا مع ورود النهى عن التفضيل من غير استفصال ،
وهو آية العموم .

وقد خرج أبو الخطاب ^(١) منهم وجها في جواز إجارة الفحل للضراب ، معللا
ذلك بأنه انتفاع مباح والحاجة تدعو إليه ، مع ورود النهى عنه في الحديث : أنه
صلى الله عليه وسلم « نهى عن عسب الفحل » ، متفق عليه .

هذا وقد ثبت عنه رضى الله عنه أنه يخصص النص العام بجالة خاصة مراعاة
للبقصد من النص ، كما فعل في حديث الاحتكار العام وقصره على ما إذا كان يضيق
على أهل البلدة بأن كانت ضيقة ، وفي حال الضيق ، وأن يكون المشتري ممن يحضر
البلدة ؛ وأما إذا كان جالبا من غيرها أو كان المشتري غير قوت أو كانت البلدة
واسعة لا يضر ذلك بأهلها ، أو كان في حالة السعة ، فليس بمحرم . ويشبه هذا تقييد
محمد بن الحسن فيما سبق .

وعلى العموم ، فقد قال الإمام أحمد رضى الله عنه وأتباعه بالمصلحة كغيرهم من
الائمة وأتباعهم ، حتى ولو كانت في مقابلة النص ، كما يؤخذ من أمثال تلك الفتاوى ،
وإن كان المشهور عنه أنه صاحب حديث .



الخاتمة

والآن وقد رفع الغمطاب عن وجه المصلحة ، وأسفر صبحها لذى عينين ، وظهر اتفاق أو شبه اتفاق من الأئمة أصحاب المذاهب على العمل بها ، وإن أعقب ذلك فترة ركود لما أوصد المتأخرون أبوابها ، وألقوا الاشواك في طريقتها ، ووسموا المذاهب اليها بسمات الكفر والإلحاد . وشنعوا عليه بأنه مارق من الدين خارج عن طريقة المسلمين .

فإذا يقول المصبيخون لندائهم ، المحييون لدعائهم ، الواقفون عند مقالاتهم ، المصدقون بأن الأئمة لم يعملوا بها وأنهم أجمعوا على ردها ؟ ماذا يقول هؤلاء وهؤلاء بعد ماظهر من عمل الأئمة بها في صراحة ، ومن قبلهم سلف الأئمة الصالح رضوان الله على الجميع ؟ عملوا بها في دائرة أوسع من الإرسال الذي جعلوه موضع نزاعهم فقيّدوا وخصصوا بها النصوص ، بل تركوا ظواهر النص بسببها قبل أن تؤلف هذه الأصول . فأى الفريقين أصاب ، وفيم التقليد أيها الاتباع ؟ فإن كان ولا بد لنا أن نقلد فلنقلد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولنسلك سبيلهم الواضحة ، ولنبتع سلف الأئمة الصالح ، ولنجا به أولئك المنكرين بالحقيقة الواقعة في فقه الأئمة ، رضى الله عنهم .

وحسن الظن يدعونا الى التماس العذر لهؤلاء المانعين ؛ ولا شيء إلا ما قيل لمنهم منعوا العمل بها سدا للذريعة الفساد ، وضربا على أيدي المستهترين الذين ولجوا الباب من غير أن يتأهلوا له ، وحفظا لشرعية الله من تعدى حدودها تحت ستار المصلحة ، وإبقاء لوحدة الشريعة أن تتفكك ، ونصوصها أن تترك بما يظنه الناس مصلحة ، وهذا سبب مقبول في شكله . فقد أجمع الأئمة على أن سد الذريعة أصل من أصول الشريعة ، وإن اختلفوا في تطبيقه في بعض الجزئيات ، وما من إمام إلا ونقل عنه العمل به . وقد رأيت فيما سبق عمل الصحابة ومن بعدهم بهذا الأصل .

ونحن لا ننكر أصل العمل به ، ولكن الأمر ليس على إطلاقه ، بل له حدود وضوابط ؛ وذلك لأن الذرائع هي الطرق والوسائل الى الشيء الذي نهى الشارع

عنه ، وهى فى أصلها مباحة ، ولكنها تأسد أى تمنع لإفضائها الى المحرم . وهى كما قسمها العلماء ثلاثة أقسام :

أحدها : ما أجمع العلماء على سده ؛ وهى ما إذا كانت مفضية الى ما فيه مفسدة قطعا أو ظنا قريبا منه ؛ وهو ما يبر عنه عندهم بمقدمة الحرام حرام ، أو الموصل الى الحرام حرام .

وثانيها : ما أجمعوا على إلغائه ؛ وهى الوسائل التى يكون إفضاؤها الى المفسدة نادرا .

وثالثها : ما يتردد بين أن يكون ذريعة الى مفسدة ، وبين أن لا يكون كذلك ، وهو موضع الخلاف بين الأئمة .

فإذا أردنا تطبيق هذا الأصل على العمل بالمصلحة ، قلنا : إن العمل بالمصلحة مشروع للأدلة الكثيرة المثبتة له ، وقد عمل به الصحابة ومن بعدهم ، ولما كان التصريح بذلك يفتح باب التعدى لحدود الله وترك النصوص بما يظن أنه مصلحة فى وقت تشوف أمراء الجور والمستهترون الى تحصيل رغباتهم باستحلال الدماء والأموال باسم الشريعة تحت ستار المصلحة - أفقى العلماء بمنع العمل بها دفعا لهذه المفسدة ؛ وهذا الإفضاء كما ترى لا يصل الى درجة القطع أو الظن القريب منه حتى يكون من النوع المجمع على سده ، كما أنه ليس نادرا حتى يكون من النوع المجمع على إلغائه ؛ كيف وقد وجد فيه الاختلاف طوال هذه العصور ؟ وما من عصر إلا وفيه المصرح بجواز العمل بها والمافع له ، فلم يبق إلا أنه من القسم المختلف فيه ، وهو المتردد بين أن يكون ذريعة الى تلك المصلحة أولا .

وبناء على هذا الأصل نقول : إن سد الذرائع نوع من المصلحة ، وإفراده باسم خاص إنما كان لأجل التمييز بين أنواعها فقط ؛ ومن شرط العمل بالمصلحة عند كل من ذهب إليها أن تكون راجحة لا يترتب على العمل بها مفسدة أعظم منها . ومفهوم هذا الشرط عدم جواز العمل بها إذا كانت مرجوحة أو لزم منها مفسدة تفوقها . وهذه المصلحة المتنازع فيها الامتناع من التصريح بها سدا لذريعة الفساد ، لم يتوفر فيها الشرط الذى شرطوه ، لأنه ترتب على العمل بها مفسدة كبيرة بل مفسد ، لما حافظ المتأخرون على التمسك بذلك - منها :

أولا : عزل الشريعة عن خلق الله ، فأصبح الناس في واد والشريعة في واد آخر ، لما وجدوا وجودها وعدم مسايرتها للزمن ، بسبب وقوف الفقهاء المقلدين عند ماروى عن أئمتهم في كل شيء ، ظانين أن جميع ما أفتوا به شرع دائم لا يتغير ما دامت الدنيا باقية ؛ فتحللوا منها الى القوانين الوضعية مرة ، والى التحايل مرة أخرى .

وثانيا : قفل باب الرقي في وجه الأمة الإسلامية بمنعهم من تحصيل مصالحهم ، وفي هذا شر كبير : تأخر المسلمين في معاملاتهم ، بينما يتقدم غيرهم بخطوات واسعة ، فضعفت قوميتهم ، وتحكم الغير فيهم .

وثالثا : خلق الطعون على الشريعة من أعداء الإسلام ؛ رموها بالجهود ، ووسموها بالتأخر وعدم مسايرتها للزمن . ومن تتبع تاريخ هذه الهجمات وجدها جاءت مقارنة لعصور التقليد ودعوى سد باب الاجتهاد ؛ أما في عصور النضوج عصور الاجتهاد ، فلا شيء من ذلك ، بل كان النزاع بين طوائف المسلمين على اختلاف طرقهم نزاعا في طريقة الاستنباط واستخراج الاحكام .

وأنت ترى أن كل مفسدة من تلك المفاسد كافية في رد ما ذهبوا إليه ، فما بالك وقد اجتمعت ، مع أن هذا المنع لم يحقق المقصود منه ؛ فقد كان يوجد عند كل ظالم مستهتر من يمهده له الطريق الى رغبته بمن انتسب الى الفقه باسم الشريعة وتحت ستار الحيلة .

وقد كان في الإمكان دفع تلك المفسدة بغير هذا الطريق ، ببيان المصلحة التي يصح العمل بها ، مضبوطة بضوابط واضحة ، ثم يقوم حراس الشريعة بمراقبة التطبيق ؛ فمن حاول الخروج عن الدائرة الصحيحة ردوا عليه عمله ، وبينوا للناس خطأه . وبهذا تحفظ الشريعة من أن تشوه مع بقاء سيطرتها على الجميع . وحينئذ صح لنا إلزام هؤلاء المانعين بأصلهم الذي أصلوه قائلين إن سدّ الذريعة يقضى عليكم أن تمنعوا هذا المنع لما أصبح العمل به موصلا قطعاً أو ظنا قريبا منه الى مفاسد عظيمة ؛ فإن شريعة الله خاتمة الشرائع عامة لكل الناس ، شاملة لجميع الأزمان ، ولم يجعلها الحكيم سبحانه وقفا على طائفة معينة ، ولا مناسبة لزمن معين ، ولا أقامها سدّا في طريق رقي المستظللين بها ، ولا قيда ثقيلا في أرجل من يريد النهوض من أبنائها .

والى هنا أودع القلم ، وأطوى الصحف ، مكنتفيا فى هذا الموضوع الشائك المتشعب الأطراف ، بتلك البحوث ، كيلا تخرج الرسالة عن اسمها ؛ فإن البحث لأعظم من أن يتحمل أعباءه كلها بجهود شخصى ، لاسيما إذا كان من أمثالى المبتدئين ؛ بل لا يغنيه الغناء كله إلا تكاتف الجهود ومضاعفة الهمم من ساداتنا الفضلاء الذين وهبهم الله أفكارا نيرة وعقولا جبارة بمن قطعوا الأشواط البعيدة فى دراسة الشريعة : أصولها وفروعها .

وتلك رسالتى ؛ وهو باكورة الثمرات التى جنيتهما بعد أن قضيت عقدين كاملين فى طلب العلم ، أقدمتها الى القضاة العدول من أسرة العلم ليحكموا لها أو عليها . فإن أك قد وفقت فى إخراجها فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، وإن كان غير ذلك فلى العذر عندهم . فيما صنعت ، فإنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، لا أدعى العصمة لنفسى ، والكمال لله وحده .

وهنا أقول كما قال إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه « كل إنسان يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذه السارية صلى الله عليه وسلم » أو كما قال العباد الأصفياء الكاتب المشهور « إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا فى يوم إلا قال فى غده أو بعد غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ؛ وهذا من أعظم العسير ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » .

والله أسأل أن يوفق علماء المسلمين فى كل مكان إلى إعادة النظر فيما كتب فى عصور العصبية المذهبية لتنتقيتها مما يوهم جمود الشريعة وعدم مسايرتها للزمن كي تعود لشريعة الله سيرتها الأولى فتكون رحمة للناس كما أرادها رب الناس إنه أكرم مسئول وهو حسبنا ونعم الوكيل .

والحمد لله حيث بالخير تم . اللهم اجعل عملنا هذا خالصا لوجهك الكريم ، ووفقنا لخدمة دينك القويم ، وثبتنا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، إنك على ما تشاء قدير .

وكان الفراغ منه فى يوم الخميس الرابع من جمادى الأولى سنة ثلاث وستين وثلاثمائة وألف من الهجرة المحمدية ، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها ، وعلى آله وأصحابه ، ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين ؟

فهرس موضوعات الرسالة

الموضوع	رقم الصفحة
فاتحة الرسالة .	٣
مقدمة البحث .	١٠
الباب الأول في التعليل قبل عصر تأليف الأصول « في عصور الاجتهاد » وفيه أربعة فصول :	١٤
الفصل الأول : في مسلك القرآن في التعليل .	١٤
الفصل الثاني : في مسلك السنة في التعليل .	٢٣
الفصل الثالث : في مسلك الصحابة في التعليل .	٣٥
تقسيم إجمالى للأحكام باعتبار نظرهم إليها .	
النوع الأول : أحكام وردت غير معللة فعملوها ليعبدوا حكمها كتعليلهم النهى عن قطع الأيدى في السفر الخ .	٣٦
النوع الثانى : أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلة فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد زالت أو ما شرع له الحكم قد تغير فغيروا الأحكام تبعاً لذلك . موقفهم من المخالفة لقلوبهم . خروج النساء إلى المساجد . قيام رمضان . ضالة الإبل . تقدير الدية .	٣٧
النوع الثالث : أحكام شرعها الله في كتابه أو فعلها رسول الله فترام ينهون عنها في بعض الأحيان مع اعترافهم بمشروعيتها دفعاً لمفسدة تترتب على فعلها . نكاح الكتانية . قصر الصلاة في السفر . متعة الحج . قسمة الغنائم .	٤٣
النوع الرابع : أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاؤها دفعاً لمفسدة محققة أو مظنونة وإن أدى الى تخصيص النص أو ترك لظاهره ، وهو ما يسمونه السياسة . طلاق الثلاث . تضمين الصناع . الزيادة في حد الخمر . تغريم	٥٦

رقم الصفحة	الموضوع
	من سرق غلامه ثمن ما سرق .
٦٤	النوع الخامس : أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عللوها بأنها خير ، وأحكام حكموا بها في حوادث جدت معلمين بما يوافق العلل المنصوصة .
	جمع القرآن . زيادة الأذان الثالث . أمر عمر لحاطب بن أبي بلتعة بالقيام من السوق أو بزيادة السعر لما وجدته يرخص في الثمن عند ما قدمت غير من الطائف بتجارة ... الخ .
٦٦	النوع السادس : أحكام اشتبها الأمر فيها على بعضهم فتوقف فيها أو حكم بحكم غير صحيح فيبين له غيره الصواب فيها فيوافقه .
	جزاء قتل العمد إذا عفا بمض الأولياء . العصير المطبوخ . ميراث الجد مع الإخوة .
٦٩	ختام الفصل : أحكام وقفوا عندها غير معلمين أو ظهرت لهم العلة وزوالها ولكنهم آثروا الوقوف عندها اقتداء برسول الله لعدم المصلحة في تغييرها . جواب عائشة رضي الله عنها لمن سألت عن السبب في قضاء الحائض الصوم دون الصلاة . قول عمر عند استلام الحجر . موقفه من الرمل في الطواف .
٧٢	الفصل الرابع : في مسلك التابعين وتابعيهم في التعليل .
	مقدمة - تقسيم إجمالي للأحكام باعتبار نظرهم إليها .
٧٤	النوع الأول : أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصلا إلى خلاف المصلحة فعملوا بالمصلحة وإن أدت إلى تقييد النص أو ترك لظاهره .
	خروج النساء إلى المساجد . شهادة القريب لقريبه . الوالد والولد والزوج والزوجة ، اكتحال المعتدة للدواة . شهادة من لا يمثل أمر القاضى . التسمير . التفرقة بين المتهم بالدعارة وغيره .

رقم الصفحة	الموضوع
	في الاحكام . توبة المسلم الذي تلصص . اختلافهم في المقاتلة مع أمرأء الجور . تفرقة توبة بن نمر القاضى بين الخاسين أصحاب الرقيق وبين غيرهم في شراء العبيد المعيبة .
٨٥	النوع الثانى : أحكام لم يرد بها نص أفتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة وهو ما يسمى بالمصاححة المرسلة فى عرف الأصوليين . تضمين الصناع . تشهير بعضهم للسفيه ونهى الناس عن معاملته . المنع من إتخاذ من يقبل الرشوة عاملا . المؤلفة قلوبهم .
٨٧	النوع الثالث : أفعال مباحة أو مسنونة تركوها لما يترتب على فعلها من المفاسد ، وقد يلتزم أحدهم ما ليس لازما له شرعا لما يلحقه عند تركه من شبهة أو ظن . توصية بعضهم بالآل يؤذن به أحدا إذا مات . أمر بعضهم بمحو كتبه عند موته . صوم أيام شوال الأولى . ضمان بعضهم الودیعة التى هلكت عنده من غير تعد .
٩٠	النوع الرابع : أحكام اشتبه الأمر فيها على بعضهم فبين له الآخر خطأه . الشفعة للجار . النذر فى المعصية . قتل من سب الخليفة . جزية أهل الذمة إذا أسرعوا إلى الإسلام .
٩٤	الباب الثانى : فى التعليل فى عصر تأليف الأصول مقدمة فى بيان أن الخلاف هنا مبنى على الخلاف فى التعليل فى علم الكلام .
٩٧	الفصل الأول : فى بيان مذاهب المتكلمين فى التعليل . حكاية المذاهب . أدلة المعتزلة . رد إجمالى للأشاعرة عليها . أدلة الأشاعرة . الدليل الأول والرد عليه . الدليل الثانى والرد عليه . الدليل الثالث والرد عليه . الدليل الرابع والرد عليه . الدليل الخامس والرد عليه . السبب فى مخالفة الأشاعرة فى مذهبهم .

الموضوع	رقم الصفحة
المراد من الغرض في كلام القائلين بالتعليل . معنى الوجوب عند المعتزلة . تحرز أهل السنة من إطلاق هذه اللفظة في جانب الله . النتيجة في بيان أن الخلاف لفظي دار حول الألفاظ ومعانيها . تنبيه في بيان نوع العلة المتنازع فيه هنا .	١١٢
الفصل الثاني : في حقيقة العلة عند الأصوليين وفيه مسألتان وخاتمة . المسألة الأولى : في ذكر تعريفات الأصوليين للعلة . تعريف الحنفية . ذكر جملة من عباراتهم المختلفة فيه . تعريف الغزالي . ذكر جملة من عباراته فيه وبيان التقائه مع تعريف الحنفية . تعريف الآمدي وابن الحاجب . تعريف المعتزلة . تعريف طائفة من المتكلمين . خطوات هذا التعريف وما طرأ عليه من تغيير من زيادة القيود وحذفها . بعض ما ورد على هذا التعريف من اعتراضات . اصطلاح الشاطبي في العلة والسبب .	١٢٦
تنبيه : في بيان وجه بناء الخلاف هنا على الخلاف في علم الكلام	١٢٩
المسألة الثانية : في بيان ما يحل به بالاتفاق وما اختلف في التعليل به وفيها شعبتان .	١٣٠
الشعبة الأولى : في التعليل بالأوصاف الظاهرة وبيان سر اتفاقهم عليه .	١٣٥
الشعبة الثانية : في التعليل بالحكمة وبيان منشأ اختلافهم فيه .	
حكاية المذاهب . إطلاقات الحكمة وبيان المعنى المتنازع فيه منها . الأدلة . أدلة المانعين والرد عليها . دليل المجوزين مطلقا والجواب عنه . أدلة المفصلين ودفع ما ورد عليها . بيان أن الأصوليين فرضوا الكلام في هذه المسألة فرضا وأدعوا عدم وقوع التعليل بها . مناقشتهم في ذلك وإثبات وقوع التعليل بها في كلام الله وكلام الرسول . وفي فتاوى الأئمة أصحاب المذاهب .	

الموضوع	رقم الصفحة
خاتمة الفصل في المقارنة بين الطريقتين : طريقة الصحابة ومن بعدهم ، وطريقة الأصوليين ، وهل بينهما تخالف في الواقع ؟	١٥٠
الفصل الثالث : في بحث بعض الشروط التي ذكرها علماء الأصول للعلة .	١٥٤
البحث الأول : في اشتراط كونها منصوصة . وفيه مسألتان :	١٥٤
المسألة الأولى : في بيان أصل الاشتراط . أدلة الشارطين وردما الخ	١٥٤
المسألة الثانية : في بيان ما يستفاد به التنصيص على العلة من كلام الشارع .	١٥٦
و. تقسيم القياسيين له . مرادهم بالنص . تقسيمه إلى صريح وإيماء . فائدة هذا التقسيم . أنواع الصريح .	
الإيماء . تعريفه . أقسام اقتران الوصف بالحكم وبيان المتفق عليه منها والمختلف الخ .	١٦١
البحث الثاني : في اشتراط كون العلة متعديّة ، التعليل بالعلة القاصرة ، منشأ هذا الخلاف . ذكر بعض عبارات للأصوليين في هذا الخلاف .	١٦٤
عبارة الجصاص . إمام الحرمين . الغزالي . صدر الشريعة وصاحب المرأة . إرجاعهما النزاع اللفظي إلى نزاع معنوي . مناقشة كلامهما والرد عليهما . اعتراض الكمال على صدر الشريعة . محاولة صاحب المسلم تصحيح كلام صدر الشريعة . الرد على صاحب المسلم . بيان أنه خلاف لفظي . مناقشة إجمالية لما استدلوا به في هذا البحث .	
البحث الثالث : في اشتراط عدم التخص . المذاهب . منشأ هذا الخلاف الجدل والدفاع عن الفروع . بيان أن جميع الفقهاء قائلون بتخصيص العلة . كلام الجصاص في هذا . تقسيم الغزالي لتخلف الحكم عن العلة . بيان موضع نزاعهم . هل هذا الخلاف لفظي أو معنوي . الأدلة . أدلة المانعين . مناقشتها . أدلة المجوزين . أدلة المفصلين بين المنصوصة والمستنبطة . النتيجة	١٧٤

الموضوع	رقم الصفحة
البحث الرابع : في اشتراط كونها مناسبة . مقدمة . الخلاف في المنصوصة . تحرير موضع النزاع . خلاصة الآراء . نقد كلام الأصوليين في حكايتها . الأدلة . أدلة النافين لهذا الشرط . أدلة الشارطين ومناقشتها . الخلاف في المستنبطة .	١٨٩
البحث الخامس : في اشتراط التأثير . المذاهب . تتبع هذا الشرط في كلام الحنفية . كلام الجصاص . الدبوسي . نضر الإسلام . بيان أنه شرط لإلزام المناظر لا لصحة العلة عندهم . كلام صدر الشريعة ومحاولة جعل هذا الشرط لصحة العلة وإرجاعه النزاع اللفظي إلى حقيق والرد عليه . كلام صاحب المرأة . اختراعه معنى جديد للتأثير كي يجعل لهذا الخلاف حقيقة . كلام ابن الهمام فيه . نقده لصدر الشريعة في تفسير التأثير وأنه ينقض تقسيمهم العلة إلى منصوصة ومستنبطة محاولة صاحب المسلم الجواب عن اعتراض صاحب التحرير والرد عليه .	١٩٨
تنبيهان :	
التنبيه الأول : في بيان معنى التأثير عند غير الحنفية .	٢٠٩
التنبيه الثاني : في مقارنة رأى الحنفية برأى غيرهم في هذا الشرط .	٢١١
الفصل الرابع : في تقسيم الوصف المعلن به باعتبار المناسبة وعدمها وفيه مباحث :	٢١٧
المبحث الأول : في الطرد . معناه . الخلاف في الطرد بمعنى الوصف . الخلاف في الطرد بمعنى المسلك .	٢١٩
المبحث الثاني : في الشبه . وفيه مسألتان :	٢٢٣
المسألة الأولى : في تعريفه . أشهر التعاريف . مقارنتها وهل بينها تخالف ؟ وجهة من ادعى ذلك والرد عليه .	

رقم الصفحة	الموضوع
٢٣٥	المسألة الثانية في حجتيه . حكاية المذاهب . إرجاع المذاهب الى مذهبين . مذهب ابن الحاجب وهل هو مذهب مستقل مغاير لمذهب النافين ؟ الأدلة . أدلة النافين ومناقشتها . أدلة القائلين بحجتيه . بيان أن القول بالشيء ثبت عن الأئمة .
٢٣٩	المبحث الثالث : في المناسب . وفيه مسائل . المسألة الأولى : في تعريفه . ذكر تعريفاته المختلفة وبيان أنها متقاربة .
٢٤٣	المسألة الثانية : في تقسيمه وذكر طائفة من طرقهم فيه . طريقة الغزالي . طريقة الرازي . طريقة الآمدي . طريقة ابن الحاجب . طريقة ابن السبكي .
٢٥٦	مقارنة بين هذه الطرق وبيان مواضع الوفاق والخلاف .
٢٥٨	المسألة الثالثة : في التعليل بالمناسب الغريب . مقدمة في بيان أن المراد بالمناسب الغريب والخيال ، أو المناسبة والاحالة متحد . الأدلة . أدلة النافين لاعتباره ومناقشتها وبيان ضعفها . أدلة القائلين باعتباره وبيان رجحانها . نسبة الأقوال الى أصحابها وبيان ما في هذه النسبة من اضطراب .
٢٦٨	المسألة الرابعة في المناسب المرسل . تحقيق محل الخلاف . حكاية المذاهب . الأدلة . أدلة المانعين . أدلة المجوزين . نظرة عامة في هذه الأدلة وبيان المذهب المختار .
٢٧٨	الباب الثالث : في الكلام على المصلحة ، وفيه بحوث :
٢٧٨	المبحث الأول : في تعريفها وبيان المعنى المتنازع فيه منها .
٢٨١	المبحث الثاني : في تقسيمها . تقسيمها باعتبار اعتبار الشارع وعدمه . نقد هذا التقسيم . تقسيمها الى متغيرة وإلى غير متغيرة . تقسيمها

الموضوع	رقم الصفحة
الى ضرورة وحاجية وتحسينية . الدليل على حصر الاقسام في هذه الثلاثة . أول من قسمها لإمام الحرمين في البرهان . خلاصة الاقسام وبيان مواضع الوفاق والخلاف .	
البحث الثالث : في حجيتها . أدلة اعتبارها في الجملة . دلالة الكتاب . دلالة السنة . دلالة الإجماع . دلالة المعقول . إشكال القرافي وجواب الشاطبي عنه . المذاهب في المصلحة . ما حكاه صاحب البرهان فيها . مذهب القاضى ومن تبعه وهو اعتبارها إذا كان لها أصل معين . أدلة هذا الرأى ومناقشتها . المذهب الثانى والثالث . تصوير لإمام الحرمين لهما . مناقشته . رأى الطوفى الخنيل .	٢٨٧
البحث الرابع : في بيان نظر الشارع للعاملات هل هو ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك ؟ اتفاقهم على أن الملاحظ فيها أولا هو مصالح الناس . أدلة ذلك . اختلافهم في أنه لاحظ فيها التعبد أولا . أدلة من ادعى ذلك . مناقشة هذا الرأى .	٢٩٦
أثر مراعاة هذا الأصل ، اعتبار التعبد ، في معاملات الناس .	٣٠٣
البحث الخامس : في تبدل الأحكام بتبدل المصالح .	٣٠٧
أدلة ذلك . دلالة السنة . الآثار . الإجماع . ثبوت ذلك في عمل الأئمة أصحاب المذاهب . متابعة الفقهاء المتأخرين لأنتمهم في ذلك . هذا التبدل ليس نسخا .	٣١٥
اعتراض على هذا الرأى وجوابه .	٣٢٠
نتيجة هذا البحث .	٣٢١
البحث السادس : في تعارض المصلحة مع الإجماع .	٣٢٣
الكلام على الإجماع كدليل . كثرة دعاوى الإجماع . عرض لبعض الأحكام التى خالفت فيها الأئمة ما سماه الناس إجماعا .	

رقم الصفحة	الموضوع
	تحرز العلماء قديماً من مخالفة الإجماعات المدعاة .
٣٢٧	تعارض المصلحة مع القياس . تعارض المصلحة مع مصلحة أخرى أو مع مفسدة .
٣٢٩	البحث السابع : في موقف الأئمة أصحاب المذاهب المقلدة وأتباعهم إزاء المصلحة ومدى اعتبارهم لها . عدم عناية الأصوليين بهذا البحث
٣٣٠	الاستحسان عند الحنفية . تتبع خطواته . ما ورد عن الإمام أبي حنيفة فيه . ما ورد عن صاحبيه . عدم تحديدهم له . توجه الطعون عليهم في القول بالاستحسان . مقالة الامام الشافعي في ذلك . مقالة داود الظاهري . موقف أتباع أبي حنيفة إزاء هذه الطعنات . دفاعهم عن إمامهم ببيان هذا الاستحسان وتحديده . ظهور التعريفات له . تعريف السكرخي وغيره . تعريف الجصاص . نقد المخالفين لهذه التعريفات . موقف متأخري الحنفية إزاء هذا النقد . تعريفهم للاستحسان وتقسيمهم للاستحسان والقياس باعتبار القوة والضعف . كلام نثر الإسلام . السرخسي . صدر الإسلام . إذعان الخصم لهذا واعترافه بأنه لا يوجد استحسان مختلف فيه . حملهم الكلام الشافعي على الاستحسان بالهوى . كلام صدر الشريعة في التقسيم وبيان صور التعارض . عدم نقد من أتى بعده لهذا التقسيم العقلي .
٣٣٦	الكلام على الاستحسان وبيان حقيقته مستمداً من الفقه . نقد كلام الأصوليين : تكلفهم فيه في موضعين . الموضوع الأول جعلهم القياس المتنازل للاستحسان بأنواعه قياساً أصولياً وقصره على ذلك الموضوع . الثاني حصرهم أنواع الاستحسان في المستحسن بالنص والإجماع والقياس الحنفى والضرورة مع أن أنواعه كثيرة في الفقه . بسط الكلام في هذين الموضوعين . تحقيق أن المراد بالقياس في هذا الموضوع

الموضوع	رقم الصفحة
القاعدة أو الأصل أو مقتضى الدليل العام غالباً. السبب في تفسير الأصوليين لهذا القياس بالقياس الأصولي. تطبيق بعض ما ورد عن الامام وصاحبيه على ذلك.	
الموضع الثاني : ما به الاستحسان أو الأمور التي يترك بها القياس	٣٤٨
النوع الأول: الاستحسان بالنص. أمثله. السلم. الإجارة. صوم الناس.	٣٤٨ X
النوع الثاني : الاستحسان بالإجماع. الاستصناع. دخول الحمام من غير تعيين أجرة.	٣٥٠
النوع الثالث: الاستحسان بالضرورة. طهارة الآبار. سؤر سباع الطير. الشهادة على الشهادة. الشهادة بالسماع في بعض الأمور.	٣٥٢
النوع الرابع: الاستحسان بالعرف. أنواع العرف. العرف الشرعي. العرف العملي. عرف المتخاطب. أمثلة النوع الأول. قول الرجل مالى فى المساكين صدقة. من حلف لا يصلح لا يحنث بمجرد الافتتاح.	٣٥٤
أمثلة النوع الثاني. صحة اشتراط بقاء الثمار حتى يتم فضجها. وقف المنقول. استعارة الدواب وردها إلى بيت مالكمها. استئجار الجمل ليحمل عليه محملاً وراكبين من غير تعيين.	
أمثلة النوع الثالث. قول الرجل كل حلّ على حرام. الوصية للجيران.	
النوع الخامس : الاستحسان بالقياس الخفي. قول الرجل لامرأته إذا حضت فأنت طالق وقالت حضت وكذبها الزوج	٣٥٦
النوع السادس: الاستحسان احتياطاً مراعاة للخلاف. مثاله جواز العمرة للسفيه المحجور عليه.	٣٥٦

الموضوع	رقم الصفحة
النوع السابع : الاستحسان بترك مقتضى الدليل في اليسير التافه لتفاهته تيسيرا . إهدار الوصف في الربا . إهدار الجهالة اليسيرة في الوكالة . من حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم ثم وزنها له المدين على دفعتين .	٣٥٦
النوع الثامن : الاستحسان بالمصلحة . أمثله . توريث زوج المرتدة إذا ارتدت في مرضها . عدم قطع السارق في المرة الثالثة . حكمهم ببقاء عقد المساقاة فيما إذا مات رب الأرض والخارج بسر الخ . من باع شيئا على أن يرهنه المشتري شيئا بعينه أو يعطيه كفيلا حاضرا في المجلس . تضمين الصناع . بيع الوصي مال الغائب الكبير . قول الرجل لورثته عند موته لفلان على حق فصدقوه ولم يبين مقداره . قبول هدية العبد التاجر الخ النتيجة أن أبا حنيفة وأصحابه عملوا بالمصلحة حتى ولو كانت في مقابلة النص في مسائل الاستحسان وغيرها .	٣٥٧
قول متأخرى الحنفية ، لا عبرة بالحاجة في مقابلة النص ، والرد عليهم بأن هذا مخالف للواقع في كلام أئمتهم .	٣٦٢
الاستحسان عند المالكية . ثبوت القول بالاستحسان عن الإمام مالك . عدم تحديده للاستحسان . تعريفات المالكية للاستحسان . تعريف اللخمي . تعريف ابن العربي . تعريف ابن رشد . الفرق بين الاستحسان والمصلحة المرسلة . كلام صاحب الاعتصام في ذلك . مناقشة علماء المالكية في قولهم إن المصلحة إذا كانت في مقابلة النص تكون ملغاة لا يعمل بها ونسبتهم ذلك إلى إمامهم . ذكر بعض فتاوى الإمام وأتباعه التي عملوا فيها بالمصلحة في مقابلة النصوص . مناقشة فتوى يحيى بن يحيى وهل يصح جعلها	٣٦٥

الموضوع	رقم الصفحة
<p>مستندا للقائلين بأن المصلحة إذا عارضت أصا تلغى ؟</p> <p>الشافعية والمصلحة . إنكار الشافعي للاستحسان لا يمكن تسليطه على جميع أنواع الاستحسان . نسبة إمام الحزمين لإمامه القول بالمصلحة المرسلة . ذكر طائفة من فروع المذهب فيها العمل بالمصلحة .</p> <p>الحنابلة والمصلحة . رأى ابن تيمية وابن القيم ونجم الدين الطوفي في العمل بالمصلحة في مقابلة النصوص .</p> <p>الخاتمة : في بيان السبب الذي جعل العلماء المتأخرين يتمتعون من التصريح بجواز العمل بالمصلحة بعد أن ظهر اتفاق أئمتهم على العمل بها .</p> <p>الكلام على سد الذرائع باختصار . معناه . أقسامه . تطبيق هذا الأصل على منع العمل بالمصلحة أو عدم التصريح بجوازه .</p> <p>لزامهم بهذا الأصل .</p>	<p>٣٨١</p>

مراجع الرسالة

الطبعة	المؤلف	الكتاب
	كتب التفسير	
الأولى بالأميرية	لابن جرير الطبري المتوفى سنة ٢١٠ هـ	جامع البيان في تفسير القرآن
البيهة المصرية	لابي بكر الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ	الجامع لأحكام القرآن
الأولى بالسعادة	لابن العربي المالكي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ	الجامع لأحكام القرآن
الأولى بالمصرية	لابي السعود العبادي المتوفى سنة ٩٨٢ هـ	إرشاد العقل السليم
الأولى بالأميرية	لاسماعيل حقي المتوفى سنة ١١٣٧ هـ	روح البيان
الأولى بالمنيرية	للألوسي المنوفي سنة ١٢٧٠ هـ	روح المعاني
الأولى بالمنار	لرشيد رضا المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ	تفسير المنار
	كتب الحديث	
الأولى بالأميرية	لابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦ هـ	صحيح البخاري
دار الطباعة العامرة بتركيا	لمسلم بن الحجاج القشيري المتوفى سنة ٢٦١ هـ	صحيح مسلم
مصطفى محمد	لابي داود المتوفى سنة ٢٧٥ هـ	السنن
الأولى بحيدر أباد	للبيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ	السنن الكبرى
، ،	للشيخ علاء الدين علي المتقي ابن حسام الدين الهندي	كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال

الطبعة	المؤلف	الكتاب
طبع الهد	لمحمد أشرف بن أمير بن علي حيدر الصديقي	عون المعبود شرح سنن أبي داود
دار الطباعة العامة بتركيا	لمحمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني الخنفي المتوفى سنة ٨٥٥ هـ	عمدة القاري شرح صحيح البخاري
الأولى بالخيرية	لابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ	فتح الباري شرح صحيح البخاري
البنية بمصر الأولى بدار المأمون	لأحمد بن محمد الخطيب العسقلاني جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي المتوفى سنة ٧٦٢ هـ	إرشاد الساري فصب الراية
الأولى بمطبعة المعاهد	لمجد الدين عبد السلام بن تيمة الحراني	المنتقى من أخبار المصطفى
الحلي وأولاده	للشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ	نيل الأوطار
كتب أصول الفقه		
البابي الحلي وأولاده مخطوط بدار الكتب برقم ٢٦	للإمام الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ لابي بكر الرازي الخنفي المتوفى سنة ٣٧٠ هـ	الرسالة أصول الجصاص
مخطوط بدار الكتب برقم ٧١٤	لإمام الحرمين الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ	البرهان
الأولى بالأميرية طبع الهند طبع تركيا	للغزالي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ لابن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥ هـ لفخر الإسلام البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢ هـ	المستصفى شرح أصول الشافعي أصول البزدوي

الطبعة	المؤلف	الكتاب
طبع تركيا	لعبد العزيز البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ	كشف الاسرار شرحه
مطبعة صبيح	لسيف الله الآمدى الشافعى المتوفى سنة ٦٣١ هـ	الإحكام
مخطوط بمكتبة رواق الأتراك	لعلاء الدين الحنفى	ميزان الاصول
الاولى بالاميرية	لحافظ الدين الفسفى المتوفى سنة ٧١٠ هـ	كشف الاسرار شرح المنار
الاولى بمطبعة الحلبي	لابن نجم المصرى المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	فتح الغفار شرح المنار
" "	للكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ	التحرير
الاولى بالاميرية	لابن أمير حاج المتوفى سنة ٨٧٩ هـ	التقرير والتجوير شرح التحرير
الاولى بمطبعة صبيح	لمحمد بن أمير المعروف بأمر بادشاه	التيسير شرح التحرير
الطبعة الاولى بالاميرية	لابن الحاجب المالكى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ	مختصر المنتهى
" "	لعصدي الدين بن عبد الرحمن بن	الشرح العصدي
" "	أحمد الأيحيى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ	
" "	لسعيد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٨ هـ	الحواشى السعدية
الاولى بالخيرية بمصر	لصدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ	التوضيح شرح التفتيح
" "		حواشى السعدى والفنارى
" "		ومفلا خسرو والجرجاني
دار الطباعة العامة بتركيا	للولى خسرو المتوفى سنة ٨٨٥ هـ للأزميرى	المرآة شرح المرقاة حاشية على المرآة

الطبعة	المؤلف	الكتاب
طبع تركيا	لمحمد بن حمزة الفنارى المتوفى سنة ٨٤٣ هـ	فصول البدائع
الاولى بالاميربة	لمحب الدين بن عمد الشكور	مسلم الثبوت
" "	لعبد العلى محمد بن نظام الدين الانصارى	فوائج الرحوت شرحه
المطبعة السلفية	لعبد الله عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ	نهاج الاصول
" "	لجمال الدين عبد الرحيم الاسنوى المتوفى سنة ٧٧٣ هـ	نهاية السؤل شرحه
" "	للشيخ محمد بن خيت المطيعى	سلم الوصول شرح نهاية السؤل
السعادة بمصر	لمحمد بن الحسن البدحى	مناهج العقول شرح منهاج الاصول
مصطفى محمد	لأبى إسحاق الشاطبى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ	الموافقات فى أصول الشريعة
	لتاج الدين عبد الوهاب بن على السبكى المتوفى سنة ٧٧١ هـ	جمع الجوامع
الاولى بالمطبعة	لمحمد بن أحمد المحلى المصرى المتوفى سنة ٨٦٤ هـ	شرح جمع الجوامع
العلمية بمصر	للشيخ حسن العطار المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ	حاشية عليه
" "	للشيخ عبد الرحمن الشريبنى	تقرير على حواشيه

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الآيات البينات حاشية على جامع الجوامع مختصر التقيح الورقات	لابن قاسم العبادى للبناتى للقرافى المالكي المتوفى سنة ٥٦٨٤ هـ لإمام الحرمين الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ	الاميرية بمصر دار الكتب العربية طبع دمشق المكتبة الهاشمية
قواعد الاصول	لصفي الدين البغدادي الخنبلى المتوفى سنة ٧٣٩ هـ	, ,
الإحكام في أصول الأحكام	لابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ	الاولى بالمنيرية
مفاتيح الاصول	للطباطبائى من الشيعة الإمامية المتوفى سنة ١٢٢٩ هـ	طبع العجم
إرشاد الفحول نبراس العقول في القياس	للشوكاني المتوفى سنة ١٢٢٥ هـ للشيخ عيسى منون	محمد صبيح بمصر المسيرية
تأسيس النظر الاصول التي عليها مدار فروع الحنفية الاشباه والنظائر	لابن زيد الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ لابن الحسن الكرخى المتوفى سنة ٣٤٠ هـ	الاولى بالادبية , ,
غز عيون البصائر شرح الاشباه والنظائر	لابن نجم المصري الحنفى المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	دار الطباعة العامة بتركيا
قواعد الاحكام	للحمدي لعز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ	, , مصطفى محمد

الطبعة	المؤلف	الكتاب
الأولى بدار إحياء الكتب العربية بمصر مصطفى محمد	لشهاب الدين القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ للسيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ كتب الفقه الفقه المقارن	الفروق الاشباه والنظائر
طبع الهند	لمحمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩ هـ	الآثار
طبع الهند " "	رواية محمد بن الحسن لعبد الحى اللكنوى	الموطأ التعليق الممجد
الأولى بمصر	للإمام أبى يوسف المتوفى سنة ١٨٣ هـ	الرد على سير الأوزاعى
طبع الهند الأولى بالمنيرة	للطحطاوى الحنفى المتوفى سنة ١٢٢١ هـ لابن حزم الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ	شرح معانى الآثار الحلى شرح المجلى
طبع الحلبي	لابن رشد الحفيد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ	بداية المجتهد
الثانية بمطبعة المنار	لابن قدامة الحنبلى المتوفى سنة ٦٢٠ هـ	المغنى
الأولى بالأميرية الأولى بمصر الأولى بمطبعة الجمالية	فقه الحنفية لابى يوسف المتوفى سنة ١٨٣ هـ لمحمد بن الحسن المتوفى سنة ١٨٩ هـ لعلاء الدين الكاسانى المتوفى سنة ٥٨٧ هـ	الخراج الجامع الكبير بدائع الصنائع

الطبعة	المؤلف	الكتاب
الأولى بالأميرية	لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ	الهداية
الأولى بالأميرية ، ، ،	للجمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي المتوفى سنة ٧٤٣ هـ	فتح القدير تبيين الحقائق شرح الكنز
الأولى بالعالية بمصر	لابن نجم المصري المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	البحر الرائق شرح الكنز
	فقه المالكية	
الأولى بالسعادة	للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ	الموطأ
، ،	لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة ٤٧٤ هـ	المنتقى شرحه
، ،	رواية سخنون المتوفى سنة ٢٤٠ هـ	المدونة
، ،	لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة ٤٢٠ هـ	المقدمات
، ،	لابن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ	الرسالة
، ،	لابن مهنا النفراوى المتوفى سنة ١١٢٥ هـ	الفواكه الدواني شرحها
الازهرية	للشيخ محمد عرفة الدسوقي فقه الشافعية	حاشية على الشرح الكبير
الأولى بالأميرية الحلبى بمصر	للإمام الشافعى للشيخ محمد الشرينى الخطيب	الأم مغنى المحتاج

الطبعة	الكتاب	الكتاب
	فقه الحنابلة	
الأولى بالعامرية الشرفية كردستان العلمية بمصر	للشيخ منصور بن إدريس الحنبلي المتوفى سنة ١٠٥١ هـ لتقى الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن عبد السلام بن تيممة المتوفى سنة ٧٢٨ هـ	كشف القناع على من الإقناع الفتاوى الكبرى
	كتب العقائد والفرق	
الأولى بالأميرية , ,	لابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ للکمال بن أبی شریف المتوفى سنة ٩٠٣ هـ	المسيرة المسامرة شرحها
الأولى بالحسينية المصرية	لفخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ	محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين
الأولى بالسعادة , ,	لعبد الدين عبد الرحمن الايجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ للسيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ	المواقف شرح المواقف
, ,	لعبد الحكيم والمولى حسن حيايى	حاشيتان عليه العقائد العضدية
الأولى بالخيرية , ,	للجلال الدواني	شرح العقائد
, ,	لعبد الحكيم والشيخ محمد عبده	حاشيتان على شرح العقائد
, ,	لبيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ	الطوابع
, ,	لشمس الدين بن محمود الاصفهاني المتوفى ٧٤٩ هـ	مطالع الانظار شرحها

الكتاب	المؤلف	الطبعة
إرشاد الحق على الخلق	لابي عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المتوفى سنة ٨١٦ هـ	الآداب والمؤيد بمصر
العلم الشاخص	للشيخ صالح بن مهدي المقبلي المتوفى سنة ١١١٨ هـ	الأولى بالمنار
منهاج السنة النبوية التبصير في الدين	لابن تيممة المتوفى سنة ٧٢٨ هـ لابي المظفر الأسفرايني المتوفى سنة ٤٧١ هـ	الأولى بالأميرية الأولى بمطبعة الأنوار بمصر
رسالة التوحيد	للشيخ محمد عبده المنوفي سنة ١٣٢٣ هـ	الخامسة بالمنار
الطبقات الكبرى كتاب القضاة الذين ولوا قضاء مصر	كتاب التاريخ والتراجم لابن سعد الواقدي للكندي	طبع ليدن طبع بمدينة رومية
الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي	لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي	طبع بلاد المغرب
تاريخ بغداد	للخطيب البغدادي الشافعي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ	الأولى بالسعادة
الفوائد البهية في تراجم الحنفية	لمحمد عبد الحى الكنوي الهندي	" "
طبقات الشافعية الكبرى	لناج الدين أبي نصر عبد الوهاب ابن تقي الدين السبكي	الأولى بالحسينية المصرية
المصاحح	لابي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى سنة ٣٩٤ هـ	

الطبعة	المؤلف	الكتاب
دار الكتب المصرية	لجار الله الزحشرى المتوفى سنة ٥٣٨ هـ	أساس البلاغة
	للغيروزبادى الشافعى المتوفى سنة ٨١٧ هـ	القاموس المحيط
الاميرية	لمحمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى	مختار الصحاح
طبع بيروت الحميدية بمصر	للبيستاقى للسيد الشريف الجرجاني	محيط المحيط التعريفات
المثيرة	فنون متنوعة لأبى عمر بن يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ	جامع بيان العلم وفضله
دار الكتب المصرية	لأبى إسحاق الشاطبى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ	الاعتصام
فرج الله الكردى	لابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ	إعلام الموقعين
الآداب والمؤيد بمصر الاولى بالمثيرة	لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوى الشافعى المتوفى سنة ١١٨٠ هـ	الطرق الحكمية حجة الله البالغة
الاميرية	لمنلا كاتب جلبي	كشف الظنون
الثانية بشركة الغائب بمصر	لرفاعة بك رافع الطهطاوى المتوفى سنة ١٢٩٠ هـ	مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية

المجلات العلمية

الأزهر ، المنار ، المحاماة الشرعية ، الإسلام